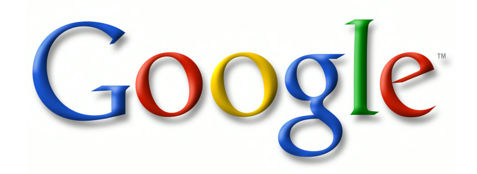
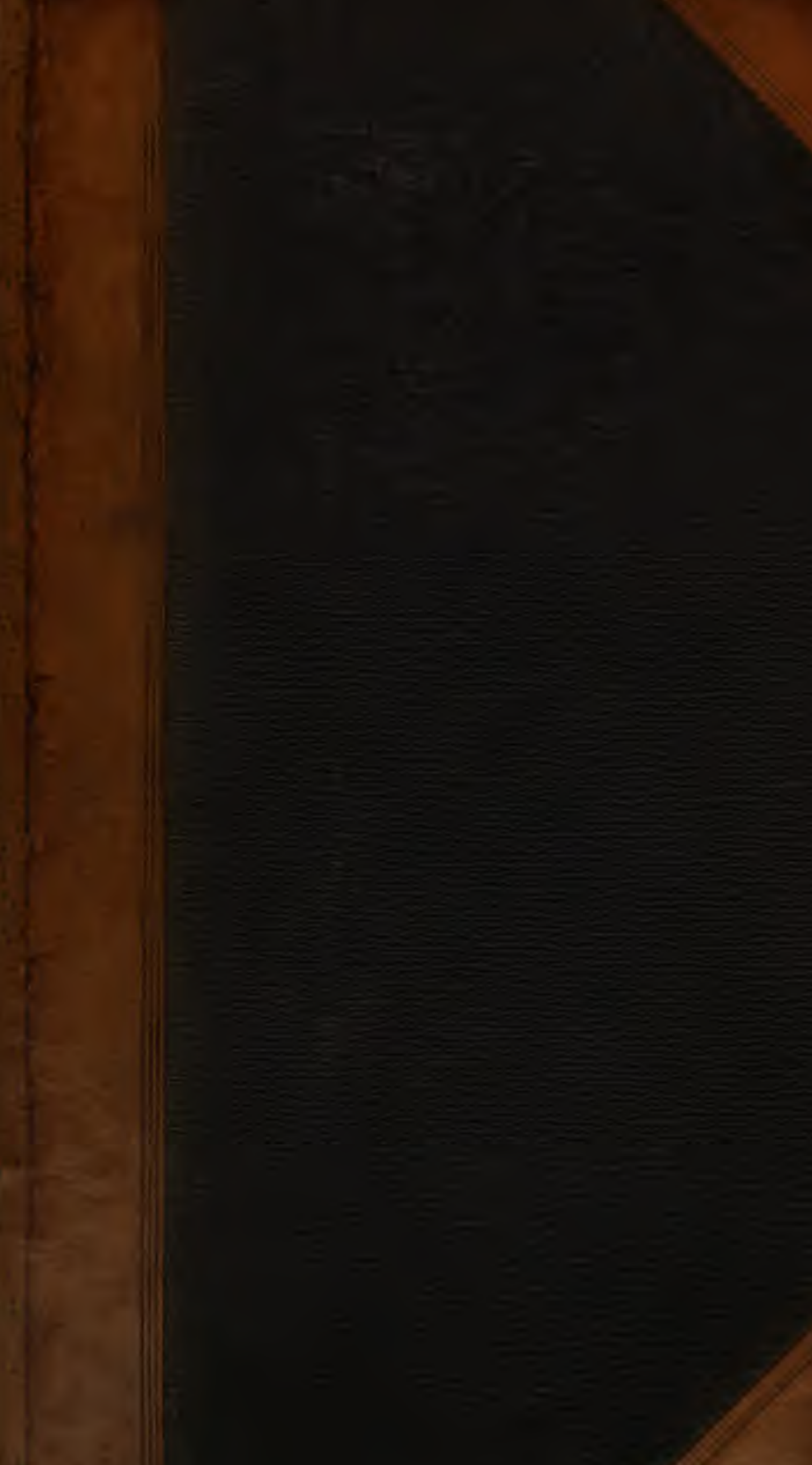
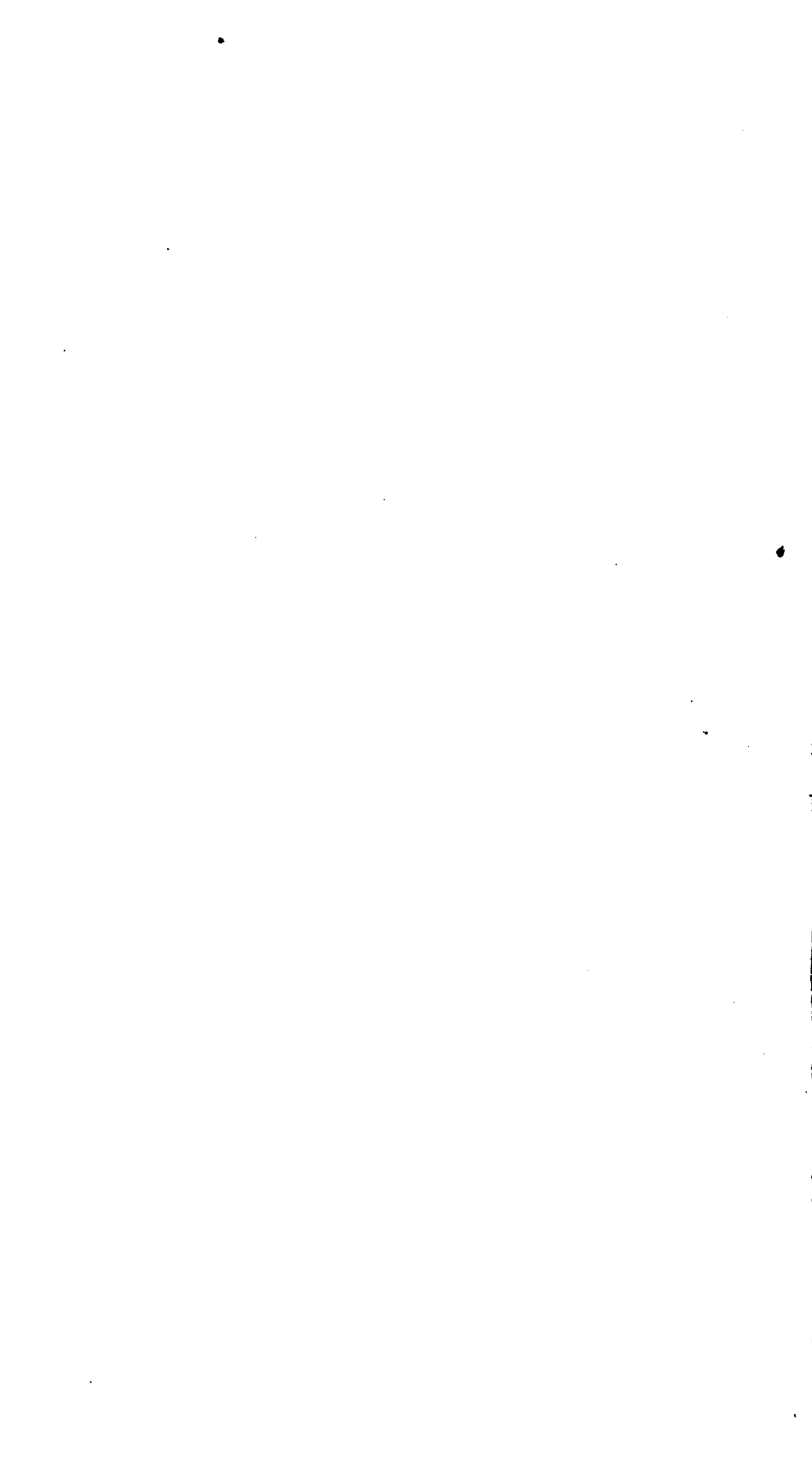






Geschichte

der

letzten Systeme der Philosophie in Deutschland

von

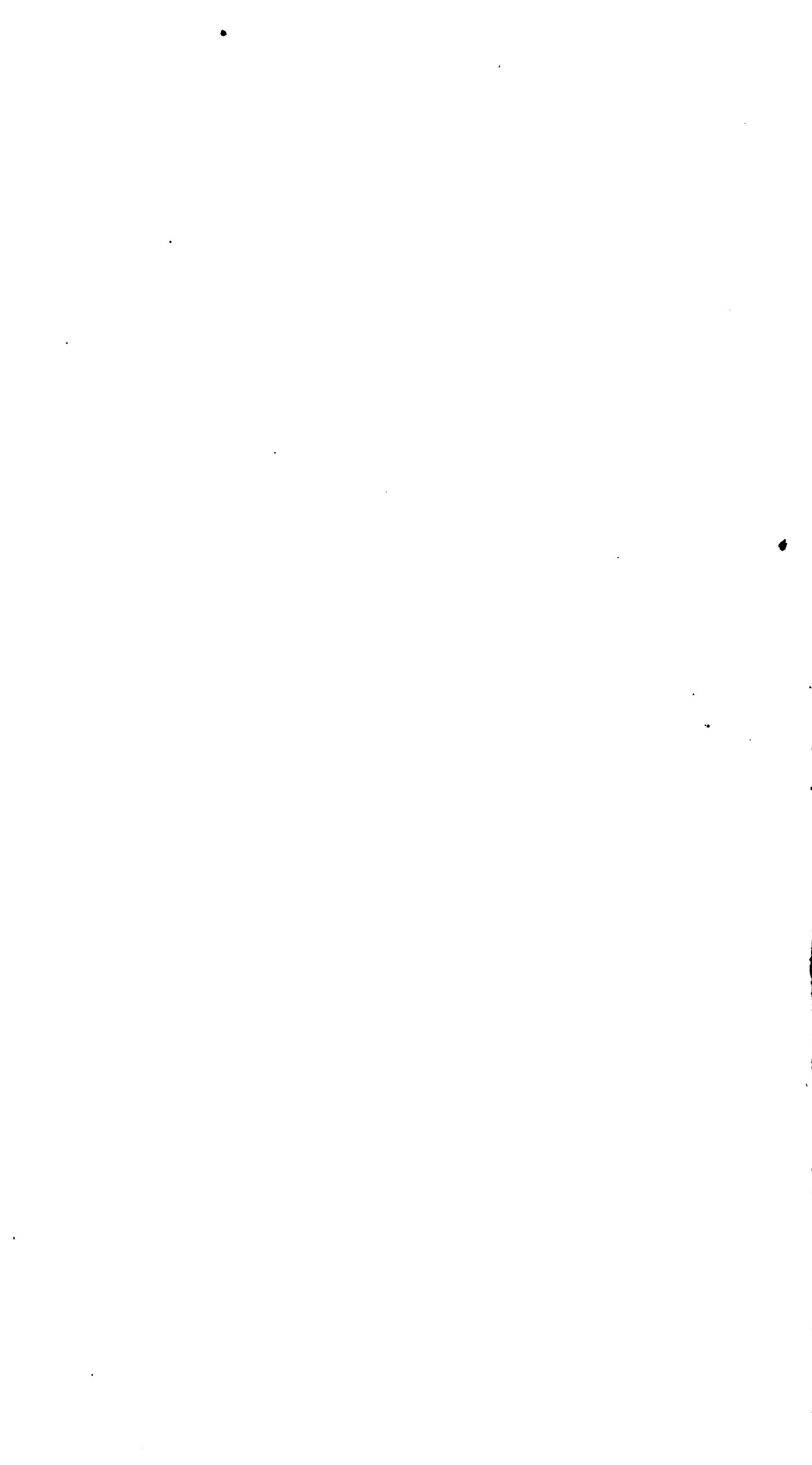
Kant bis Hegel.

Von

Dr. Carl Ludwig Michelet,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Erster Theil.

Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.



Geschichte

der

letzten Systeme der Philosophie in Deutschland

von

Kant bis Hegel.

Von

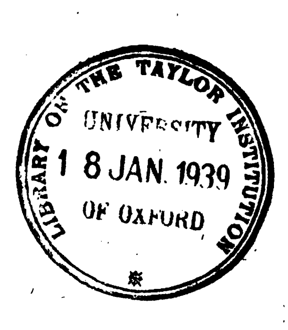
Dr. Carl Ludwig Michelet,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Erster Theil.

Berlin, 1837.

Verlag von Duncker und Humblot.



Vorrede.

Gegenwärtiges Werk ist aus Vorlesungen entsprungen, die ich eine Reihe von Jahren hindurch an hiesiger Universität gehalten habe. Wenn in unsern vorzugsweise Geschichte erforschenden und Geschichte producirenden Zeiten keine Schutzrede nöthig ist für den, welcher mit einer Geschichte der Philosophie überhaupt vor das allgemeinere Publicum hintritt, so scheint eine solche um so dringender für den Abschnitt derselben, den ich mir zur Bearbeitung herausgehoben habe. Mein erster Lehrer in der Philosophie brach seine Vorträge über die Geschichte der christlichen Philosophie bei Kant mit der Wendung ab, daß, weil derselbe zur Gegenwart gehöre, er noch nicht der Geschichte angehöre, und der Geschichtsschreiber, als in diesen gegenwärtigen Bestrebungen mit befangen, sich nicht genug über dieselben erheben könne, um ein unpartheiisches Urtheil zu fällen, oder auch nur eine unpartheiische Darstellung zu liefern. Dies ist dann von seinen Nachfolgern wiederholt worden. Aber wie schon in der politischen Geschichte die gleichzeitigen Schriftsteller die beßten Geschichtswerke verfaßten, zumal wenn sie selbst handelnde Personen waren (immer ist die Substanz der Begebenheiten ihr eigener Geist und Denkungsweise):

so gilt dies noch in weit höherem Grade von den Geschichtsschreibern der Philosophie. Man kann über Philosophie nicht urtheilen, als bis man sie erfahren hat, am sichersten über die, welche man unmittelbar erfahren hat, vermittelst derselben aber auch über die vorhergehenden. Wie dieser letzte Abschnitt der Geschichte der Philosophie die Krone ihrer ganzen Entwickelung ist, so ist er auch der Schlüssel für ihr Verständniß. Die Betrachtung desselben zu meiden, ist gerade das, was ein moderner Historiker that, der die neuere Geschichte mit 1789 geschlossen wissen wollte, da diesseits dieser Grenze die Geschichte aufhöre und nur Verwirrung sich zeige. Geistreich wurde ihm entgegnet, daß vielmehr mit diesem Zeitpunkt die Geschichte erst recht beginne. So datire auch ich das wahrhafte Leben und die wahrhafte Geschichte der deutschen Philosophie nicht bis zum Jahre 1781, sondern von demselben an, als dem Anfange der Revolution der deutschen Philosophie.

Ich könnte fürchten, daß, indem ich von der Gegenwart zu der Gegenwart rede, und über theilweise noch jetzt lebende und schreibende Philosophen urtheile, vielfach Anstoß und Aergerniß an meiner Darstellung werde genommen werden. Es muß aber aus dem anarchischen Zustande, in welchen die deutsche Philosophie durch ihre Umwälzung gerathen, sich zur Einheit der Principien gerettet werden. Dies ist nun nicht anders möglich, als durch eine treue Schilderung der Ansichten und Gegensätze, die unsere Zeit erzeugte, so wie durch eine freimüthige Entscheidung über ihren Werth. Die Gedanken der Philosophen, welche diese Geschichte enthält, sind ein ungeheurer Schatz und Reichthum der deutschen Nation, an dem sie ein genügendes Mittel besitzt, innerlicher und tiefer, als jedes andere Volk Europens,

zur reifsten Entwickelung ihres Geistes und vollständigsten Wiedergeburt ihres Lebens zu gelangen. Die darauf sich beziehenden Reden der Philosophen sind an Einem Geschlechte spurlos verhallend vorübergegangen. Sollte nicht das jetzige erkoren sein, die Früchte zu ärndten?

Wer möchte nicht sein Scherflein hergegeben haben, seiner Nation diesen Reichthum zu erwerben? Auch sind derer, die darauf Anspruch machen, so viel, daß ich nothwendig eine Auswahl treffen mußte. Wen ich anführte, wollte ich damit als ein thätiges Glied für die Erarbeitung dieses Schatzes der Tradition bezeichnen, in deren Kette die Uebergangenen mir also nicht einzugreifen geschienen haben. Doch vielleicht gefällt Manchem der Ersteren die angewiesene Stelle noch weniger, als ein gänzliches Stillschweigen. Wer sieht sich gern als Moment oder Durchgangspunkt construirt, und nach seiner Capacität geordnet, wenn er nicht der Ordnende ist? Keiner wird eine niedrige Sprosse der Leiter, die in den Himmel der Philosophie führt, einzunehmen wünschen, sondern Jeder die oberste Stufe erklimmt zu haben meinen. Bei der Bildung dieser Rangordnung bin ich synchronistisch verfahren, nach Schulen darstellend und der innern Sohnschaft der Gedanken, nicht nach den Jahreszahlen der Büchertitel: und habe die Priorität der Zeit der Begriffspriorität unterworfen, wenn ich jene auch nicht ganz aus den Augen setzen durfte, sondern innerhalb der Gedankenverwandtschaft einer und derselben Schule wohl gewähren lassen konnte.

Doch will ich damit keinesweges über alle, die ich nicht berührte, ein Urtheil gefällt haben. Es gibt auch unter den Philosophen welche, die sich die rein Geschichtlichen nennen. Mit großer Gelehrsamkeit und philologischer Genauigkeit suchen sie die Gedanken früherer Jahrhunderte aufzuhellen

und darzustellen, jedes Urtheils über dieselben sich enthaltend. Mit ihrem eigenen Systeme, wenn sie anders ein solches zu haben behaupten, halten sie gegen das größere Publicum hinter dem Berge, und man kann es nur aus ihren historischen Schriften als einen passiven Eklekticismus vermuthen. Solche sind für das Urtheil der Geschichte unerreichbar.

Schlimmer ist diejenige Klasse von Schriftstellern, die mit jugendlichem Eifer ein neues Werk nach dem andern, darin aber ganz veraltete Vorstellungen ans Licht fördern, und damit die Prätension verbinden, nicht Geschichte der Philosophie zu schreiben, sondern welche zu machen. Sie nehmen sich z. B. des Leibnitzisch-Wolfischen Inhalts wieder an, wärmen ihn als schottische Thatsachen des Bewußtseins auf, und sagen nur immer dabei, daß sie Alles aus einem höheren Gesichtspunkte auffassen, der dann oft nicht etwa blos durch Terminologien späterer Philosophen, sondern sogar durch eigene neu erfundene angedeutet werden soll. Geschichte der Philosophie wähnen sie zu machen, während sie die kümmerlichen Aschenhäufchen längst verglommener Philosophien mühsam zusammenblasen, um daraus, jedoch vergeblich, ein Fünkchen Eigenthümlichkeit herauszupressen. Geschichte der Philosophie, die sie darzustellen nicht vermögen, machen sie allerdings, aber sie machen keine neue, sondern rückwärts die schon da gewesene. Dabei nennen sie, mit hochmüthiger Verachtung, die neuern Gestaltungen der Philosophie, in denen der echte Fortschritt des philosophirenden Geistes enthalten ist: pomphaft verkündete Trugbilder der Speculation, schimmernde Witz- und Phantasie-Spiele, u. s. f. Und wenn sie ihnen recht viel Ehre zu erweisen glauben, so vergleichen sie dieselben mit einem hohen Berge, und sich selbst setzen sie als den andern Berg von gleicher Höhe, als das Com-

plement und die nothwendige Ergänzung zu jenen. Was aber solche eigenthümliche Terminologie betrifft, wie wo der Seele: Strebungsbildungen, Angelegtheiten u. s. w. zugeschrieben werden, so läßt sich das bei keiner Schule unterbringen und gehört keiner allgemeinen Richtung an, sondern ist und bleibt individueller Unsinn. Wie fleißig solche Schriftsteller sich also auch zeigen, und überall in den Gang der Geschichte der Philosophie einzugreifen bemüht sind, ja ihn weiter zu fördern die Zuversicht haben, so mußten sie doch, als die spätesten Spätlinge der von ihnen verfochtenen Standpunkte, übergangen werden, da sie sich an keine Gestalt der Gegenwart anschließen, und keine anerkennen, sondern von der Speise vergangener Jahrhunderte leben. Höchstens beiläufig konnte ihrer in dieser Geschichte Erwähnung gethan werden. Die vorgebliche Neuheit ihrer Philosophien gibt ihnen kein Recht auf eine ausführlichere Darstellung; denn ihre Philosophie ist altersschwach. Sie müssen also die ganze Geschichte von 1781 an als ungeschehen betrachten; ja die Legitimität in der Philosophie fällt bei ihnen eigentlich noch weit jenseits der Kantischen Reform, wenn sie auch bei deren Jubelfeier mitzuwirken sich beeiferten.

Indem der Zweck meiner Schilderung die allgemeine Versöhnung und Annäherung aller echten Philosophen ist, so mußte ich die heterogensten Lehren und Systeme in einer gewissen Breite auftreten lassen und mich in dieselben hineindenken. Auch bei herber Polemik, ohne die ich es freilich nicht habe abgehen lassen können, wird der Angegriffene indessen das Positive anerkennen, was ich seinem Standpunkte eingeräumt habe. Wenn diejenigen, welche sich im Leben am schroffsten entgegenstanden, und die hiesige Universität, die wahre Pulsader am organischen Leibe der deutschen Philo-

Geschichte

der

letzten Systeme der Philosophie

in Deutschland.

Erster Theil.



Einleitung.

1. In einer Zeit, wie die unsrige, wo Individuen und Völker schneller leben und rascher fortschreiten, muß jede geschichtliche Darstellung ein immer wachsendes Interesse gewähren. Indem die Geschichte jetzt mit Riesenschritten der Erreichung ihres Endzwecks entgegenzueilen scheint, so hört sie auf, etwas blos Factisches zu sein, da sie die Principien, welche stillschweigend und unerkannt ihrer ersten Entwickelung zu Grunde gelegen haben, mit Bewußtsein selber gebiert. Man hört es zwar dem geschichtlichen Gange der Weltbegebenheiten unserer Zeit oft vorwerfen, daß sich dieselben nicht mehr allmählig, durch die Erfahrung, und wie von unten herauf erzeugen, sondern aus Theorien, gleich Pallas Athene in voller Rüstung aus Zeus' Haupte, hervorspringen. Solche Tadler verkennen aber gerade den Standpunkt der Gegenwart, im Gegensatz zur früheren Zeit. Frankreich kann hier in politischer Rücksicht als Repräsentant der neuen Zeit, England als der der alten angesehen werden, indem in Frankreich Alles auf Principien und Theorien zurückgeführt wird, während England sich bisher wenigstens als das Land des Factischen darstellte und behaupten wollte.

Gewinnt nun schon die Geschichte überhaupt dadurch an Wichtigkeit, daß das Bewußtsein der Principien in sie einbricht: so muß diese hervortretende Klarheit des Wissens in noch viel

größerem Maße das Interesse desjenigen Zweiges der Geschichte erhöhen, welcher ganz eigentlich die successive Entfaltung der Principien der Wahrheit zur Aufgabe hat. Dies ist aber die Geschichte der Philosophie. Wenn jede Zeit und jedes Volk einen bestimmten Charakter hat, einen nothwendigen Standpunkt in der welthistorischen Entwickelung des Menschengeschlechts einnimmt, und alle Seiten der Thätigkeit im Volksleben nur der unendlich mannigfaltige Ausdruck seines Grundprincips sind: so enthüllt sich in seiner Philosophie dies Princip selbst, insofern es nicht durch äußeren Schmuck getrübt, sondern im reinen Gedanken aufgefaßt wird. Die Philosophie eines Volkes ergibt sich damit als den innersten Kern und das aufgeschlossene Wesen desselben, und die gesammte Geschichte der Philosophie gewißermaßen als die Probe für die allgemeine Weltgeschichte. Was sich in den politischen Verhältnissen eines Volkes, in seinen Gesetzen, seiner Kunst, seinem religiösen Leben manifestirt und in bunter Fülle verwirklicht, das gewinnt ebenso im wissenschaftlichen Leben dieses Volkes seinen geistigsten, wenn gleich idealen und blos innerlichen Ausdruck.

Aus dem Gesagten ist schon im Voraus abzunehmen, daß die letzten Systeme der Philosophie unsrer Zeit, und das sind die seit Kant in Deutschland aufgestellten, im höchsten Grade jene das Interesse der Geschichte steigernden Titel in sich vereinigen. Und so verhält es sich denn auch in der That. In jenen Systemen sind die Principien der Wahrheit am Einleuchtendsten und Schlagendsten mit vollem Bewußtsein niedergelegt. Woraus folgt, daß, weil es der Charakter der Zeit überhaupt ist, Princip und Factisches sich verschmelzen zu lassen, nun auch dieser Abschnitt der Geschichte der Philosophie als derjenige bezeichnet werden muß, wo die Geschichte oder das Factum der Philosophien sich durch sich selber aufhebt, um in die systematische Principienlehre der Philosophie überzugehen und sich gänzlich mit derselben zu identificiren.

Hiervon den Beweis zu führen, ist vornehmlich der Zweck dieser Darstellung. Sie ist im Interesse keines besondern Systems geschrieben, indem sie gerade als Grundsatz behauptet, daß jedes besondere System ein nothwendiges, aber beschränktes Glied in der Kette des Ganzen ist; und sollte sie zuletzt, als an den dermaligen Schlußstein der Geschichte der Philosophie, an einen Heros gelangen, der, glücklicher als mancher französische Herrscher im Staatsleben, im wissenschaftlichen Leben Europa's eine Universal-Monarchie zu gründen berufen wäre, welcher die ganze gebildete Welt sich zu unterwerfen hätte: so müßte der Grund hiervon lediglich darin zu suchen sein, daß er selbst kein besonderes System aufgestellt hätte, noch aufgestellt wissen wollte. Seine Philosophie könnte allein darum die höchste genannt werden und unerschütterlich bleiben, weil sie, durch die bloße Kraft ihrer Methode, alle Principien der übrigen Philosophien in sich begriffe, und die Wahrheit in der Vermittelung und gegenseitigen Durchdringung der bisherigen, und etwa noch zu gewärtigenden einseitigen Richtungen setzte.

Näher liegt es im Begriffe einer solchen Philosophie, aus dem Streite entgegengesetzter Systeme und Ansichten die Wahrheit sich von selbst erzeugen und entwickeln zu lassen: so daß das wahre philosophische Talent fortan nur darin bestände, dieser Selbstentwickelung der Principien zuzusehen und folgen zu können. Einer solchen sich zum objectiven Inhalt der Wahrheit entfaltenden Philosophie kann der Irrthum nichts mehr anhaben, wenn jene Methode nur richtig angewendet wird. Der Irrthum ist ihr nichts Aeußerliches; er entspringt nur, sobald die verschiedenen Seiten der Wahrheit isolirt werden, und in dieser Trennung jede für sich mit Ausschließung der andern gilt. Hier aber streift derselbe seine Einseitigkeit ab; und indem er sich selbst zur einen Seite herabsetzt, versöhnt und gleicht er sich mit der andern aus. Diese Läuterung des Irrthums ist eben die Wahrheit selbst. Irrthum und Wahrheit sind also nicht so bewegungs-

los gegeneinander; und die sich wissende Wahrheit kann daher von sich behaupten, sie sei nur das Sich-selbst-Aufheben des Irrthums, als das Sich-selbst-Erzeugen der Wahrheit.

Ob nun zwar die vollständig sich entwickelnde Wahrheit die Principien aller einseitigen Systeme mit sich versöhnt, so muß sie sich doch auch wiederum zu einem Systeme gestalten. Denn in der Ordnung philosophiren wir nur, wenn wir systematisch denken. Die Philosophie hört also nicht auf, System zu sein, wenn sie gleich kein historisches System bleibt, sondern das wissenschaftliche System der Wahrheit selber wird, ausgerüstet mit derjenigen wissenschaftlichen Evidenz, die gemeinhin als der ausschließliche Besitz der Mathematik gepriesen wird. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können, und wirkliches Wissen zu sein, — ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äußere Nothwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Dasein ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dies aufzuzeigen, würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche sein, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Nothwendigkeit darthun, ja sie ihn zugleich ausführen würde." [1] Daß nun die letzte Gestaltung der Philosophie, die ein neuerer Geschichtsschreiber der Philosophie [2] eine köstliche Ausgeburt unserer

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 6.

[2] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III., S. 427 Anm. (1. Ausgabe).

Zeit nennt, sowohl die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben, als auch die Nothwendigkeit dieser Erhebung aufgezeigt habe, soll eben durch die gegenwärtige Abhandlung auf historischem Wege dargethan werden, indem wir bis auf diejenigen früheren Systeme der deutschen Philosophie zurückgehen, in welchen die Fragen und Aufgaben gestellt worden sind, deren Lösung das unsrige vollbracht hat. Hierbei müssen wir mit Kant den Anfang machen, weil er die durchgreifendste Revolution und so zu sagen das nouveau régime in die Philosophie eingeführt hat. Sein System ist die Quelle aller folgenden, welche aus demselben, wie die Blüthe und Frucht aus der Knospe, hervorsproßten. So erhält diese Frucht, welche unsere glückliche Generation zu genießen bestimmt ist, gleichsam Bürger- und Heimaths-Recht. Sie erscheint nicht, wie die Neider und Lacher es häufig darstellen möchten, als ein Blitz aus heiterer Höhe, man weiß nicht woher, als ein bald wieder in die Nacht der Vergessenheit verschwindendes Meteor, noch viel weniger als das Werk eines Individuums, dessen Particularität sie angehöre; sondern das aus den gewitterschweren Wolken trüber Revolutionsjahre hervorgebrochene System der Philosophie, die ebenbürtige Tochter freier Eltern, wurzelt im geistigen Zustande der Zeit überhaupt, als das Product der philosophirenden Vernunft im Allgemeinen, welche in ihren Erzeugnissen einen nothwendigen Stufengang befolgt.

Allerdings waren es immer Individuen, welche diese neuen Erscheinungen zur Gestaltung brachten; solche Individuen sind aber nichts Anderes, als die bloßen Formthätigkeiten, durch welche sich der Inhalt der Wahrheit zum Bewußtsein des Geistes erhebt. Wie in der Politik die Macht der Begebenheit selbst, d. h. die allgemeine Vernunft, welche unsichtbar die öffentlichen Angelegenheiten leitet, das Höchste ist, das Individuum dagegen nur als die unerläßliche Bedingung der Ausführung gilt und gelten darf, so hat man es auch in der Geschichte der Philosophie nur mit

der Sache zu thun, ohne dadurch den Individuen den Heldenkranz der Geschichte entreißen zu wollen, der um so schöner strahlt, wenn Demuth ihn ziert: „Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt, und die Einzelnheit, wie sich gebührt, um so viel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem gesammten Werke des Geistes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering sein kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf." [1]

Die Heroen nun, deren weltgeschichtliche Thaten, freilich nicht auf dem stürmisch bewegten Schauplatze der politischen Weltbegebenheiten, sondern im stillen Heiligthume des Gedankens, unserer Betrachtung vorliegen, sind Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel. Sie sind die Repräsentanten aller der Richtungen, welche das philosophische Publicum der Gegenwart interessiren und entzweien. Außer ihnen ist fast keine Originalität, ist kein Durchbruch eines neuen Principes wahrzunehmen. Alle übrigen Namen, die noch herausgehoben werden sollen, schliessen sich mehr oder weniger diesen fünfen an: und sind theils solche, die bei bloßer Verseichtigung der Philosophie ihrer Meister auf Eigenthümlichkeit mit kindischem Begehren pochen, theils aber, wie Schleiermacher und Solger, Geister ächter Art, die den Gang der Philosophie dadurch wesentlich gefördert haben, daß sie sich als Vermittelungen und Uebergangspunkte zwischen diese großen Genien klar und deutlich hingestellt haben. Schriftstellern dieser zweiten Art darf von Rechts wegen ein würdiger Platz in dieser wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie nicht verweigert

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 58.

werden. Die Zwittergestalten der ersten Klasse können dagegen nur nothdürftig als Mittelglieder in den Kreis dieser Darstellung hereingezogen werden, insofern sie sich gleich Schmarotzerpflanzen kümmerlich zwischen den kräftigen Stämmen hindurchschlingen, aus deren Säften sie Leben und Fortdauer gesogen.

2. Was den Charakter der zu betrachtenden Epoche im Allgemeinen betrifft, so steht bereits fest, daß sie die Kuppel des ganzen Gebäudes der Geschichte der Philosophie ausmacht. Von Thales und Parmenides bis auf die neuste Zeit ist die Entwickelung des philosophirenden Geistes ewigen, unveränderlichen Gesetzen gefolgt; und nach seiner mehr denn zweitausendjährigen Arbeit steht wohl zu erwarten, daß der majestätische Bau der Philosophie, wo nicht vollendet, doch endlich so weit gediehen sei, daß die Grundsteine nach allen Seiten hin sicher gelegt worden, um nach und nach das Gebäude dermaleinst über ihnen aufzuführen. Sollte also gegen die folgende Darstellung die Schwierigkeit erhoben werden, daß, da in der Philosophie Alles nur im Zusammenhange und das Eine durch das Andere erkannt werden könne, es unmöglich sei, einen vereinzelten Abschnitt der Geschichte der Philosophie befriedigend darzustellen: so würde sich eben im Charakter dieses Abschnitts selber eine Auflösung dieser Schwierigkeit darbieten. Denn da er das Resultat des ganzen Verlaufs der Geschichte ist, so spiegeln sich alle Richtungen derselben in ihm ab, und statt nur ein Bruchstück zu sein, darf er als der Ausdruck des Ganzen angesehen werden, wie man von der Frucht behaupten kann, daß Keim und Blüthe in derselben enthalten und zu ihrer höheren Wahrheit gelangt sind. Der philosophirende Geist hat in seinem Fortschritt bis zur jetzigen Zeit sich mit der ganzen Blüthenfülle alles dessen bereichert, was er auf seinem Wege sorgsam und emsig pflückte.

Der Charakter dieses Abschnitts der Geschichte der Philosophie ist daher ferner Reichthum und Fülle. In der That hat keine Epoche der Geschichte solche schnelle Folge so gewichtiger

Systeme aufzuweisen, als gerade diese. Vier bis fünf Decennien haben hingereicht, um eine gänzliche Umwälzung in der philosophischen Denkungsweise der Zeit hervorzubringen. Und dieser Glanz, einzig in der Geschichte der Philosophie, findet nur sein Gegenstück in der gleichzeitigen politischen Entwickelung eines Nachbarlandes, die nicht mehr Zeit als unsere philosophische Revolution bedurfte und derselben auf dem Fuße folgte. Wie in unserer Zeit dort sich das regste politische Leben, so zeigte sich bei uns Deutschen das regste philosophische Leben.

Somit besteht der Charakter dieser Periode weiter wesentlich in ihrer Deutschthümlichkeit. Wie in Italien sich vor Jahrhunderten die höchste Blüthe der Kunst entfaltete, und wiederum anderen Ländern die vollständigste Entwickelung politischer Institutionen zu Theil geworden: so ist Deutschland in der letzten Zeit der fast ausschließliche Besitz der speculativen Philosophie gesichert. Seit der griechischen Philosophie des Alterthums und der römisch-kirchlichen des Mittelalters haben allerdings mehrere Völker Europa's sich auf dem Gebiete der Philosophie hervorgethan. Doch die von Cartesius gegründete metaphysische Richtung endete, aus Frankreich vertrieben und nach Holland auswandernd, durch den Spinozismus hindurch, in Deutschland in die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie; und der von Baco Grafen von Verulam begonnene englische Empirismus, nachdem er in Frankreich durch Condillac die Cartesianische Metaphysik verdrängt, andere empirische Schulen daselbst gestiftet, und auch Deutschland überschwemmt hatte, wich wiederum auf deutschem Boden dem Siege des deutschen Idealismus, welcher seit Kant und durch Kant seine Herrschaft über die ganze philosophische Welt auszubreiten sucht, und alles Interesse am philosophischen Horizonte in Anspruch zu nehmen scheint.

Der nähere Sinn der Deutschheit dieser Periode liegt dann gerade in ihrer idealistischen Richtung. Denn Deutschland ist ja dieses Land der Innerlichkeit und Subjectivität, aus dem Geiste

und dem Gedanken die Rechtfertigung dessen, was ihm als Wahrheit gelten soll, zu schöpfen, und den Gedanken als das Princip der Dinge zu behaupten. In diesem Sinne soll freilich jede wahrhafte Philosophie Idealismus sein. Der Unterschied der bisherigen Richtungen in der Philosophie von den zuletzt unter uns Deutschen aufgestellten Systemen ist nur, daß diese mit Bewußtsein den Gedanken zum innersten Wesen der Dinge machen, während den älteren Systemen dieser Satz bewußtlos zu Grunde lag; und nothwendig thut sich dieser Unterschied in einer Zeit hervor, wo die Geschichte eben zum Bewußtsein der Principien gelangt ist.

Eigentlich ist aber wiederum nicht Deutschland im Allgemeinen als der Sitz und Zufluchtsort dieser Philosophien anzusehen, sondern das nördliche Deutschland, welches von je her die Freiheit des Gedankens vertheidigt hat, wie denn auch der Protestantismus, dieses stete Protestiren gegen die Glaubensfesseln, in ihm seinen Ursprung nahm. Durch äußere Macht nicht nur, sondern vornehmlich durch die Kraft des Geistes zeichnet sich endlich der preußische Staat vor allen norddeutschen Staaten aus. Preußen hat sich daher dieser Philosophien auch am meisten angenommen und sie fast zu seinem ausschließlichen Besitze gemacht, indem deren Urheber ihm theils durch Geburt angehörten und nie das preußische Gebiet verließen, wie Kant: theils, verketzert und von fremden Lehrstühlen verdrängt, in Preußen allein einen Schutz für die freie Aeußerung ihrer Ansichten fanden, wie Fichte: oder endlich, wie Hegel, zur Förderung wahrer Wissenschaftlichkeit aus dem Süden zu uns herübergerufen wurden. Diese Nähe des Stoffs in Raum und Zeit kann aber nur das Interesse vermehren, welches schon aus so vielen andern Rücksichten dieser Abschnitt der Geschichte der Philosophie zu fordern berechtigt ist.

3. Doch ehe die Darstellung des Kantischen Systems begonnen werden kann, muß eine Schilderung des Zustandes der Philosophie gegeben werden, als die Kritik der reinen Vernunft

erschien, um aus demselben die Nothwendigkeit des Kantischen Standpunkts und den Werth seiner Philosophie beurtheilen zu können. Ich erlaube mir, zu besserem Verständniß jenes Zustandes, höher hinaufzusteigen, und vorerst die Hauptmomente der Geschichte der Philosophie kurz zusammenzufassen.

Das große Problem aller Philosophie kann so ausgedrückt werden, daß das Verhältniß, welches zwischen Sein und Denken Statt findet, angegeben werden soll. Jede wahrhafte Philosophie löst dies Problem so, daß dieselbe beide auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt, in der sie Eins sind. Diese Wurzel ist die absolute Idee, der göttliche Gedanke, welcher ebenso ewiges, unveränderliches Sein, und zwar alles Sein ist. Denn da das Wort Gottes seine That, und seine Werke seine Gedanken sind, so ist Sein und Denken in ihm identisch. „Gott sprach: es werde Licht; und es ward Licht." Nur für den unphilosophischen Gesichtspunkt des endlichen Räsonnements fallen Sein und Denken auseinander. Und der Philosophie bleibt es aufgegeben, das endliche Bewußtsein aus diesem Standpunkte der Trennung zu befreien, und den Gesichtspunkt der göttlichen Idee zu gewinnen.

a. Werfen wir nun, wie es denn in einer Uebersicht nicht anders angeht, einen flüchtigen Blick auf die verschiedenen Weisen, wie die Philosophie von jeher diese Aufgabe gelöst hat: so besteht zunächst das Eigenthümliche der griechischen Philosophie darin, daß sie Sein und Denken noch gar nicht in dieser Schärfe trennt, als die moderne Welt.

α. In naiver Einfachheit dem Urquell göttlicher Schöpferkraft näher, geht Griechenland von der unmittelbaren Einheit des Seins und Denkens aus, und setzt dieselbe voraus, ohne sie erst begreifen, noch hervorbringen zu wollen. So singt Parmenides: Es gibt nichts als das Sein, alle Dinge sind das Sein, das Sein selbst aber ist das Denken. Plato erkennt als das wahrhaft Seiende nichts Anderes an, als das System der göttlichen Ideen, oder ewigen geistigen Urbilder der Dinge. Aristoteles

endlich spricht es aus, daß das Denken durch seine Berührung das Sein oder das Gedachte selber zum Denken mache, und somit Denken des Denkens sei. Denn der Gedanke sei das die Wesenheit in sich Befassende. Diese reine Energie des Denkens, als die ewige Thatkraft Gottes, sei das Princip, woran der Himmel hange, und die ganze Natur.,

β. Die Alten glaubten also durch das Denken unmittelbar des wahrhaft Seienden habhaft zu werden. Der Skepticismus und die neuere Akademie, verleitet durch die einseitigen Richtungen der Stoischen und Epikureischen Schule in einer ferneren Wendung der griechischen Philosophie, läugneten freilich die Wahrheit und Gewißheit der Apperception. Doch statuirten auch sie darum noch nicht einen Gegensatz von Sein und Denken, sondern ihr Denken, welches die Erkenntniß aufhob, vernichtete auch das Object derselben; und sie konnten eben aus diesem Grunde Sein und Denken gar nicht einander gegenüberstellen, sondern identificirten Beides selbst wieder auf ihre Weise, weil alles Sein sich ihnen zu einem bloßen Scheine des Bewußtseins verflüchtigt hatte.

γ. Die Neuplatoniker, die letzte griechische Schule, belehrt durch den Skepticismus des Sextus, zogen sich zwar auch aus der objectiven Welt zurück, bauten aber, als die allein seiende, eine Ideal-Welt auf, wenn diese gleich nur die subjective Gewißheit hatte, mit der objectiven Welt versöhnt zu sein, ohne daß diese Versöhnung wahrhaft realisirt worden wäre. Dazu hätte gehört, daß beide Seiten auch in bewußten Gegensatz und Kampf sich eingelassen. Dieser ungeheuerste Widerspruch fällt aber außerhalb der Grenzen der griechischen Weltanschauung. Mit ihm beginnt die christliche Welt, um durch dessen Ueberwindung erst zur bewußten Ausgleichung der Gegensätze zu gelangen.

b. Dies erklärt die Nothwendigkeit des Standpunkts der Philosophie des Mittelalters. Indem das Mittelalter nicht nur mit jenem Gegensatze beginnt, sondern auch bestimmt

ist, in demselben zu verharren: so blieb der Glaube und das Dogma ein äußerlich Gegebenes, dem der vorhandene Zustand der Welt noch nicht entsprach. Zugleich ist die christliche Religion alle Wahrheit, bestimmt, den Weltzustand gänzlich zu durchdringen und umzugestalten. Da also das Dogma, als dieses an und für sich Feste, noch nicht im irdischen Leben des Volkes verwirklicht war, so mußte der Glaube oder die Gewißheit der Geisterwelt als ein durchaus Jenseitiges erscheinen, das nur im Denken des Menschen Dasein hatte. Auf diese geistige Existenz wurde jedes Individuum verwiesen, in ihr sollte es der absoluten Wahrheit und Seligkeit theilhaftig werden, wenn es diesem verderbten Reiche der Zeitlichkeit entrückt worden wäre. Denn die wirkliche Welt, der politische Zustand der Völker, welcher, als das Diesseits, das dem Denken gegenüberstehende Sein ausmachte, wurde verachtet und zurückgesetzt, und mußte es sein, weil er in der That verderbt war und barbarisch.

Hieraus folgt für die Philosophie des Mittelalters, daß dieselbe, behaftet mit jenem Grundgegensatze, überhaupt nur eine untergeordnete Stellung einnehmen konnte. Denn da in der Philosophie dieser Gegensatz des Diesseits und Jenseits, von welchem die Religion ausgeht, an und für sich und a priori gelöst sein soll, im Mittelalter jedoch der Hauptsache nach ein unaufgelöster blieb: so konnte die Philosophie in der That nur als die Magd der Theologie erscheinen. So thaten die christlichen Kirchenväter nichts Anderes, als den Inhalt der Neuplatonischen Philosophie für die neue Lehre zu verarbeiten. So drehte sich Jahrhunderte lang das Haupt-Interesse der scholastischen Philosophie, als der eigentlichen Philosophie des Mittelalters, um den Gegensatz, der in der Frage enthalten war, ob das vereinzelte sinnliche Sein der Dinge ihre wahre Wesenheit, oder ob nicht vielmehr ihr allgemeiner Begriff dieselbe sei. Die Nominalisten, welche jenes behaupteten, gehen ebensosehr vom unversöhnten Gegensatze des Seins und Denkens aus, als die Realisten, welche

die andere Ansicht verfochten. Denn sonst hätten beide in der sinnlichen Einzelnheit die wahrhafte Realisirung des allgemeinen Begriffs entdecken müssen. Selbst bei dem mittelaltrigen Versuche, Gedanken und Sein auf einander zu beziehen und zu verknüpfen, bei Anselms ontologischem Beweise vom Dasein Gottes, liegt immer noch der Gegensatz zu Grunde. Wenn nämlich der Nerv des Beweises darin liegt, daß im Begriff des vollkommensten Wesens auch das Sein enthalten sei: so ist diese Einheit von Begriff und Sein, eben weil sie auf der unbewiesenen Vorstellung der Vollkommenheit beruht, blos eine vorausgesetzte, die sich zunächst nur im denkenden Subjecte befindet, ohne daß Anselm aufgezeigt hätte, wodurch nun diese Entgegensetzung des subjectiven Denkens und der objectiven Existenz ihrerseits aufgehoben würde. Gott war also zwar auch von den Scholastikern als die Einheit beider Seiten angesehen, aber nicht erkannt und begriffen als sie wirklich verknüpfend.

Diesen unversöhnten, durch das Mittelalter zum philosophischen Bewußtsein gebrachten Gegensatz empfing die neuere Philosophie von den Scholastikern herüber, und mußte ihn somit zum Ausgangspunkt ihrer Entwickelung machen. Da ferner dem Glauben, als der unbegriffenen Einheit von Sein und Denken, sich das Erkennen des Gegensatzes gegenüberstellte, so gestaltete sich dieser Kampf näher als der des Glaubens und der Vernunft. Zwischen das Mittelalter und die neuere Philosophie stellt sich daher eine Periode der Gährung und des Kampfs, wo die Vernunft, sich befreiend aus den Fesseln des Glaubens, diesen untergraben und vernichten will: wo dann zugleich oft auf die Philosopheme des Alterthums zurückgegangen wurde, weil in ihnen die Vernunft sich einem Glauben noch gar nicht zu unterwerfen hatte, und, dem stolzen Fluge ihrer Fittige allein vertrauend, der Wahrheit mit gänzlicher Unabhängigkeit nachforschen durfte: wo endlich das Gebiet des Glaubens nicht das allein angebaute bleibt, sondern der Mensch, sich an die wirkliche Welt wendend, auch

in dieser, der Natur und dem menschlichen Geiste, die ewigen Principien der Wahrheit auffinden will.

c. Mit diesem Wiederaufblühen aller Wissenschaften, mit dieser Wiedererweckung des Alterthums, mit diesem Protestiren gegen den Glaubenszwang, mit diesem Behaupten der Gedankenfreiheit hebt die neuere Philosophie der drei letzten Jahrhunderte an. Sie ist nicht unbefangen und naiv, wie das Alterthum, noch unterwürfig und zag, wie die Scholastik. Sie muß, mit dieser anerkennend, daß der vollständige Inhalt der Wahrheit im christlichen Glaubenssystem gegeben ist, zugleich unabhängig von solchem Gegebensein, mit unumschränkter Freiheit des Gedankens, wie das Alterthum, die Wahrheit aus sich selber gebären. Sie hat die Zuversicht, daß beide Formen der Wahrheit, die religiöse und die philosophische, Ausdrücke eines und desselben Inhalts sind. Ihre Aufgabe ist aber, diese Identität erst hervorzubringen, und zu zeigen, daß die Intellectual-Welt nicht ein bloßes Jenseits ist, sondern der Kern und absolute Inhalt der wirklichen Welt. Und während der Glaube die Einheit von Sein und Denken nur ahnen konnte, ist die Vernunft jetzt berufen, ihre gänzliche Durchdringung zu erhärten.

Die neuere Philosophie geht sonach von dem doppelten Gegensatze, des Denkens und Seins, und des Glaubens und der Vernunft aus: und hat die Aufgabe, die doppelte Versöhnung dieser Gegensätze zu vollbringen. Der Zwiespalt, in welchem Sein und Denken sich hier noch befinden, scheint allein so gehoben werden zu können, daß man entweder mit dem Denken, oder mit dem Sein beginne, um dann von jeder Seite aus zu der andern zu gelangen. Den ersten Weg nimmt die moderne Metaphysik von Cartesius bis Wolf, den zweiten der Empirismus von Baco und Locke bis herunter zum französischen Materialismus. Diese beiden Richtungen bilden die zwei ersten Hauptmomente in der Geschichte der neueren Philosophie. Jede derselben verkennt aber, daß, wenn man einmal mit der einen Seite des

Gegensatzes als einer festen anfängt, dieselbe von der andern durch eine unendliche Kluft geschieden bleibt, welche auszufüllen kein philosophisches System vermögend ist. Der Gegensatz wird unüberwindlich, weil man ihn durch die eigne Annahme und Methode als einen festen voraussetzte. Jene metaphysische und empirische Richtungen sind also wiederum einseitig, und gegenwärtige Darstellung der dritten Periode der neueren Philosophie hat nur zu entwickeln, wie diese letzten Systeme sich von jener Einseitigkeit frei halten, und ungeachtet des Bewußtseins des Gegensatzes von Sein und Denken ebenso auch absolut und a priori mit ihrer Identität beginnen. Lebendige und wahrhafte Identität ist aber allein eine solche, welche den Gegensatz nicht blos verschwinden läßt, sondern auch in sich aufnimmt, und innerhalb ihrer selbst sich mit ihm vermittelt. Um diesen Grundcharakter der neuesten Systeme der Philosophie zu erfassen, muß nun noch mit wenigen Worten der Gang der Philosophie in den beiden ersten Perioden der neueren Philosophie angegeben werden.

α. Die Metaphysik, vom Denken ausgehend, hatte damit eigentlich schon den ungeheuren Vortheil über den vom endlichen, sinnlichen Sein anfangenden Empirismus, daß das Denken selber das unendliche Princip ist, welches als solches eben schon die Identität der Gegensätze in sich schließen muß. Gott ist der höchste Gedanke, der alles Sein. Auf diese Weise würde die Metaphysik aber gar nicht mit dem Gegensatze, und der einen Seite beginnen, sondern im Mittelpunkte der Wahrheit sich befinden. Das Denken, welches dieser Metaphysik zu Grunde lag, war daher nicht das ewige göttliche Denken, d. h. der objective Gedanke oder die Intellectual-Welt als alle Wirklichkeit. Diesen Gedanken, anvertraut dem Reiche des Glaubens und einer höheren Ordnung der Dinge, ließ die Metaphysik zunächst unberührt, wie unangetastet. Die Metaphysik nahm das Denken blos im endlichen, subjectiven Sinne, in welchem das gemeine Bewußtsein überhaupt es zu nehmen die Gewohnheit hat. Dies nur im

Köpfe des Menschen energirende Denken findet allerdings seine Schranke und Gegensatz an den Dingen der sogenannten Außenwelt. Und dennoch wollte mit solchem Denken die Metaphysik diese Schranke überfliegen.

Zum Unterschiede von dem objectiven, an und für sich seienden Denken, oder der Vernunft, ist seit Kant dieses subjective Denken der Verstand genannt worden. In ihm kommt, um mit Fichte [1] zu reden, das Denken zum Stehen, so daß es als subjectiv einer ebenso festen objectiven Welt gegenübertritt. Die Vernunft ist dagegen, als Auflösung dieser Schranke, das Vernehmen der objectiven Welt, das Aufnehmen derselben in den Gedanken, und die innige Durchdringung Beider. Indem nun die Metaphysik mit ihrem endlichen Verstande die Aufgabe der Vernunft lösen zu können vermeinte, verfiel sie vielmehr in einen noch tieferen Widerspruch, als der war, worin das Mittelalter befangen blieb. Denn auch in der Philosophie jener Zeit herrschte zwar der Verstand; der scholastische Verstand wollte aber gar nicht vollbringen, was der sich selbst überlassene Verstand nicht zu vollbringen vermag. Der Verstand der Scholastik ordnete sich freiwillig dem Glauben unter, und strebte nur, sich in völlige Uebereinstimmung mit ihm zu setzen. Die Metaphysik aber fügte zum Gegensatze des Denkens und Seins, wie jene Epoche der Gährung, noch den des Glaubens und Verstandes hinzu. Denn so müssen wir jetzt die Glieder dieses Gegensatzes nennen, wogegen die Vernunft, als das versöhnende Denken, jenen Gegensatz nicht bestehen läßt.

Die Hauptrichtungen, wie die Metaphysik ihre unvollkommne und blos subjective Lösung des Problems zu Stande bringt, werden durch die Namen Cartesius, Spinoza, Leibnitz und Wolf repräsentirt. Cartesius, der Gründer der neuern Metaphysik,

---

[1] Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Ausgabe von 1794), S. 204.

stellte die Identität von Sein und Denken sogleich als Verstandessatz an die Spitze seiner Philosophie: Cogito, ergo sum. Aus dem Denken fließt das Sein als eine nothwendige Folge, und zwar unmittelbar, ohne daß es der weiteren Vermittelung eines Schlusses bedürfe. Dabei läßt diese subjectiv-idealistische Versicherung das Gebiet des Glaubens noch ganz außerhalb ihrer metaphysischen Versuche bestehen.

Spinoza's System, welches Schelling [1] den „Realismus in seiner erhabensten Gestalt" nennt, nahm ferner das bloße Versichern der Cartesianischen Philosophie ernsthaft, indem es dieselbe mit speculativer Consequenz durchführte. Dadurch gelangte Spinoza zwar einerseits zum vollständigsten Zusammenfallen von Sein und Denken; sein speculatives Resultat blieb jedoch immer noch mit dem Gegensatze behaftet, in Form des Verstandes dargestellt zu sein. Daher zwängte er auch seine Philosophie in die Verstandes-Methode der Mathematik ein, und die lebendige philosophische Wahrheit sank zu einem todten Resultate herab, weil sie blos eine unbewiesene Voraussetzung war. So stellte er folgende Sätze als bloße Definitionen hin: Es ist nur Ein Sein, dieses aber die ewige, unveränderliche Substanz aller Dinge. Jede Veränderung, Besonderung und Mannigfaltigkeit ist nur einer der unendlich vielen Modi dieses einen Wesens, welches sich dem menschlichen Verstande zwar nothwendig unter zwei Formen oder Attributen darstellt, dem Denken und dem Sein (Ausdehnung), in der That aber darum nicht aufhört, ein Einiges zu sein. So hatte der Spinozistische Verstand die Keckheit, ohne Weiteres zu behaupten, daß die Ordnung und die Reihe der Ideen mit der Ordnung und der Reihe der Dinge genau zusammenfalle, und Gott in untrennbarer Einheit sowohl eine denkende, wie eine ausgedehnte Sache sei. Wenn

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., Heft 2. (1802), Vorerinnerung, S. VII.

wir sagen, der menschliche Geist percipirt Etwas, so heißt dies (nach Spinoza) nichts Anderes, als daß Gott, sofern er durch die Idee des menschlichen Geistes explicirt wird, diese oder jene Idee hat. Der menschliche Geist ist also ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes; und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist selber die Liebe Gottes, womit er sich selbst liebt.

Zwei Dinge an dieser Philosophie empörten die Gemüther der Mitwelt im Innersten, und zwar mit Recht. Indem der Verstand nämlich nicht mehr, wie bei seinem ersten Auftreten im Cartesius, schüchtern weiterschritt, sondern auf seine eignen Kräfte nunmehr gänzlich sich verließ, so vernichtete er mit kalter Ruhe und klarer Besonnenheit das Reich des Glaubens vollständig, da nur die Vernunft es zu einer wahrhaften Versöhnung bringen kann. Weil ferner dieser auch noch so sehr auf seine Selbstständigkeit trotzende Verstand das speculative Resultat der Vernunft als ein unbegriffenes hinnehmen muß, so ist die Individualität mit absolut passivem Gehorsam in den Abgrund der göttlichen Substanz nur verschlungen, oder vielmehr sie hat sich noch nicht als eine freie aus demselben loslösen können.

Diesen zwei Mängeln des Spinozistischen Systems suchte Leibnitz abzuhelfen, und bildete auf diese Art einen gewissen Gegensatz zu Spinoza, wiewohl er andererseits im Grundgedanken mit ihm übereinstimmt und aus ihm hervorgegangen ist. Denn wenn das Einzelwesen nichts Anderes ist, als ein Modus, eine bloße Weise der Existenz Gottes: so hat es damit selber Theil am göttlichen Leben, und genießt der Freiheit Gottes, der sich ja in ihm manifestirt, sei es unter dem einen oder dem andern seiner Attribute. Der Ausdruck für diese freie Entwickelung jedes Individuums aus sich selbst ist im Leibnitzischen Systeme die Vorstellung. Jedes Individuum nennt er insofern eine Monade, welche die totale Weltvorstellung in sich schließt, und fähig ist, dies, was sie virtualiter oder potentiâ ist, auch eminenter oder actu aus sich zu entwickeln. Wirklich realisirt ist die totale

Weltvorstellung indessen immer nur in Gott, der Monas der Monaden, aus welcher diese, die Fulgurationen der Gottheit, hervorgegangen sind, und in der sie wurzeln.

Machte man dem Systeme den Einwand, daß nicht alle Monaden Vorstellung haben, da doch die Vorstellung ihr wahrhaftes Sein in Gott ausmachen soll: so half sich Leibnitz mit der Unterscheidung einer bewußten Vorstellung, und eines dunkelen Bewußtseins, als welches er den leblosen Naturen zuschrieb. Auf die Frage aber, woher es denn komme, daß die Vorstellung jeder Monade, obgleich freie Entwickelung einer jeden aus sich selbst, dennoch, in ihrer mannigfaltigen Beziehung zu den anderen Monaden, vollkommen mit deren freier Entwickelung übereinstimme, antwortete er mit der Lehre von der prästabilirten Harmonie, als der durch die Urmonade von Anfang an vorherbestimmten Zusammenstimmung aller Monaden unter einander. Diese Lehre ist jedoch etwas so Unbegriffenes, als wenn man vom Walten der göttlichen Vorsehung spricht. So ist der Glaube zwar wieder in die Philosophie aufgenommen, aber, da er unerkannt bleibt, auch noch jetzt nicht mit ihr versöhnt: und hiermit ebenso die speculative Lösung des anderen Gegensatzes, welche Leibnitz unternommen, noch nicht nach allen Seiten hin durchgeführt.

Das gänzliche Verkommen dieser Metaphysik, und ihr vollständiges Herabfallen in den Verstand und das gemeine Bewußtsein, stellt sich in Wolf dar, welcher das Leibnitzische System zum gemeinen Menschenverstande verflachte. In dieser Gestalt wurde es allgemeines Bewußtsein Deutschlands und der übrigen Völker; und dahin mußte es mit der Metaphysik kommen, ehe sie reif war, vor der Geissel der Kantischen Kritik zu fallen, und einer höheren Vernunft-Metaphysik zu weichen. Auch schon bei Spinoza und Leibnitz war der Verstand das Instrument und Medium des Erkennens; ihr Genius überhüpfte indessen diese Schranken der Endlichkeit, und brach mit speculativen Gedankenblitzen in diesem heterogenen Elemente zur Vernunfterkenntniß

hindurch. Wolf aber, die ganze Richtung der Metaphysik insofern nur mit äußerster Consequenz durchführend, betrachtete die Gegenstände der Vernunft durch und durch mit dem Auge des Verstandes. Was das Wesentliche des Verstandes ist, beim Entweder-Oder stehen zu bleiben, und den Satz des Widerspruchs zum Fundamentalgesetz der Metaphysik zu machen, dies wendete Wolf auf die ewigen Principien der Dinge, auf die Idee Gottes, der Welt und der menschlichen Seele an, da es doch nur von endlichen Dingen gilt.

Die Wolfische Metaphysik enthielt, außer der allgemeinen Principienlehre oder Ontologie, noch die metaphysischen Wissenschaften von der Seele, — rationelle Psychologie; von der Welt, — rationelle Kosmologie; und von Gott, — natürliche Theologie. Die Ontologie, als die Lehre von den reinen Wesenheiten, entwickelte nichts Anderes, als die reinen Kategorien, d. h. die logischen Gedanken, welche vermöge der nothwendigen Beziehung von Sein und Denken für die allgemeinen Prädicabilien der Dinge ausgegeben werden. Sie sind aber von Wolf zufällig und ohne Ordnung aufgerafft, und dem Gesetze des Verstandes gemäß vereinzelt und nicht auf einander bezogen, so daß sie, statt die Wesenheiten der Dinge auszudrücken, zu bloßen Worten herabsinken, welche etymologisch durch reine Nominal-Definitionen erklärt werden. Hierher gehört zunächst und vor allen der Satz des Widerspruchs selber, daß Etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne, ferner Möglichkeit und Wirklichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Ganzes und Theile, Eigenschaft, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, Einfachheit und Zusammensetzung, der Satz des zureichenden Grundes, Vollkommenheit u. s. w. Solche Kategorien wurden dann in ihrer Trennung auf die Gegenstände der übrigen Theile der Metaphysik angewendet, ohne zu untersuchen, ob sie denn an und für sich in dieser ihrer Trennung Wahrheit enthalten. So fragt Wolf in der rationellen Psychologie, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt, materiell, oder

immateriell, sterblich oder unsterblich sei. Für die eine der beiden Seiten mußte man sich entscheiden. Ebenso untersuchte die Kosmologie, ob die Welt zufällig oder nothwendig, ewig oder begrenzt im Raum und in der Zeit sei, ob der Mensch frei sei oder nicht. Die natürliche Theologie endlich betrachtete den Begriff Gottes oder seine Möglichkeit, ferner die Beweise für das Dasein Gottes, seine Eigenschaften u. s. w.

Je mehr diese Ansicht Wolfs noch ein Gegenwärtiges ist, je weniger Arges der gemeine Menschenverstand daran findet, die Vernunftgegenstände mit der Brille des Verstandes zu besehen, um desto schärfer muß die philosophische Erkenntniß ihre speculative Methode darlegen. Es fällt dem Verstande gar nicht ein, daran zu zweifeln, daß die Welt entweder begrenzt oder unbegrenzt sei, und daß es ein Drittes nicht gebe. „Es gibt ein Drittes, sagt dagegen," nach Hegel,[1] „die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist." Dies durch den Verstand ausgeschlossene Dritte zwischen den Extremen, diese Verknüpfung und höhere Einheit der Entgegengesetzten wird eben von der Vernunft als alle Wahrheit behauptet. Und wenn der Menschenverstand sich darüber wundert, daß die Philosophie nicht seine Metaphysik gelten lassen will, so kann die Philosophie sich mit größerem Rechte wieder über dies Wundern wundern. Ueberhaupt bleibt es zweifelhaft, was mehr zu bewundern sei, entweder die Bornirtheit des Wolfischen Räsonnements selber, oder das absolute Wohlsein darin, und die naive Zufriedenheit, mit der es sich breit macht; in welcher Zuversicht selbst jedoch immer noch das Wesentliche einer Metaphysik anzuerkennen ist, daß man mit dem Gedanken und durch ihn zum Sein zu gelangen strebt.

β. Indem auf diese Weise dem Verstande die Augen geschlossen sind für die Erkenntniß des Ewigen, so ist er eigentlich auf die bloße Erkenntniß des sinnlichen, endlichen Seins beschränkt,

---

[1] Werke, Bd. I., S. 134.

für welches der Gegensatz des Entweder-Oder seine vollkommne Gültigkeit hat. Der Verstand mußte daher das Gebiet des vernünftigen Gedankens, in das er sich unbefugter Weise eingedrängt hatte, wieder räumen, und in seine natürlichen Grenzen zurückkehren. Dies sehen wir nun auch im Empirismus, welcher, statt vom Denken auszugehen, mit dem sinnlichen Sein beginnt. Er wird indessen noch viel weniger, als die Metaphysik, die Frage der Philosophie zu lösen vermögen, da das sinnliche Sein als der Standpunkt der Endlichkeit und des Gegensatzes zu verharren bestimmt ist. Heraustreten mußte aber der Gegensatz als Gegensatz und auf diese höchste Spitze der Zerrissenheit getrieben werden, weil nur so zur völligen Aussöhnung desselben der letzte Schritt gethan werden konnte. Locke, dann Hume mit den Schotten, zuletzt die französische Philosophie sind hier besonders herauszuheben.

Der Empirismus in seiner abgerundetsten Gestalt, d. h. der Locke'sche, hat in so fern noch etwas Metaphysisches an sich, als Locke noch hoffte, mit dem endlichen Sein und der Sinnlichkeit, als der Quelle und dem Anfang aller Erkenntniß, zum metaphysischen Wesen gelangen, und aus der sinnlichen Anschauung den Begriff Gottes, als das letzte Resultat der philosophischen Analyse, abstrahiren zu können. Dadurch daß Locke alle Vorstellungen und Ideen aus den Sinneseindrücken ableiten wollte, stellte er sich schnurstracks der Metaphysik entgegen, die sie als aprioristische behauptete; und so entzündete sich der Streit des Empirismus mit der Metaphysik vornehmlich an der Lehre von den angebornen Ideen, die Locke läugnete. Natürlich mußten aber beide Richtungen so in Collision gerathen, weil sie nicht in der Zeit auf einander folgten, sondern parallel neben einander herliefen. Leibnitz hatte ganz Recht, gegen Locke die Ansicht zu verfechten, daß vor aller sinnlichen Anschauung gewiße allgemeingültige Gedanken in unserer Seele niedergelegt sind; nur mußte er hinzusetzen, daß sie erst nach vorhergegangenen sinnlichen Anschauungen zu unserm Bewußtsein kommen. Locke dagegen,

welcher aufgestellt hatte, daß die häufige Wiederholung ähnlicher sinnlicher Eindrücke allgemeine Ideen, wie er es nannte, in uns erzeuge, begeht einen Paralogismus, da der Geist, um die sinnlichen Erscheinungen nur überhaupt unter allgemeine Gedanken bringen zu können, diese schon vorher in sich, wenn gleich als schlafende, haben mußte. Mit andern Worten: sie bilden das Ansich des menschlichen Geistes; ihre Erzeugung in uns ist also die Erweckung, wenn auch nicht, wie Plato wollte, eine Wiedererweckung derselben. Nehme ich z. B. eine gewiße sinnliche Veränderung häufig als auf eine andere folgend wahr, so könnte ich gar nicht diese die Ursache, jene die Wirkung nennen, wenn das Causalitäts = Verhältniß nicht meinem Geiste ursprünglich inwohnte, sollte auch das Bewußtsein desselben erst aus den vielfachen Wahrnehmungen solcher Aufeinanderfolge entspringen. Beide Seiten stehen in absoluter Wechselwirkung; und es gilt ebensowohl der Satz, Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; als sein Gegentheil, Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu.

Locke, indem er ausschließlich den ersten Satz festhält, statuirt nur eine äußerliche und so zu sagen auswendige Harmonie von Sein und Denken, die hiermit auch von keinem Bestehen sein konnte. Denn wenn wir nicht darum erkennen, weil die Dinge in ihrem innersten Wesen Gedanken, und die ewigen Ideen alles wahrhaft Seiende sind, sondern weil unser Innres nur der fahle Abglanz und matte Wiederschein der Außendinge ist: so wird in der That diese sinnliche Welt, und nicht der ewige Gedanke, zum Princip gemacht. Damit ist aber das wahrhafte Verhältniß beider Seiten völlig verkehrt, und es bedarf nur noch eines Schrittes, um entweder den Gedanken zu einem unwesentlichen Scheine herabzusetzen, wie der Hume'sche Skepticismus that: oder gar als Glied dieses Verhältnisses gänzlich auszumerzen, was der französische Materialismus unternahm.

Was zuvörderst Hume betrifft, so hat er nur den Locke-

schen Empirismus consequent durchgeführt, indem er diese bei Locke schon an sich vorhandene Unwesentlichkeit der allgemeinen Ideen zum Bewußtsein brachte. Seine skeptische Polemik hat er beispielsweise vornehmlich gegen die Kategorie der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und dann der Ursache und Wirkung, in welcher die Nothwendigkeit besonders hervortritt, gerichtet. Indem, sagte er, durch die häufige Aufeinanderfolge des Einen auf das Andere der Causalitäts-Begriff erst in uns entsteht: so ist klar, daß er nur eine Gewohnheit unsres Vorstellens ist, ohne daß wir zu entscheiden fähig wären, ob er den Dingen selber inwohne. Ebenso seien unsere allgemeinen Begriffe über Recht, Moralität u. s. w. bloße Gewohnheiten, wie sie denn auch bei jedem Individuum, Stande und Volke nach Verschiedenheit der Sitten anders sich gestalten. Was endlich auf metaphysischem Wege über Unsterblichkeit, Gott u. s. w. festgesetzt werde, entbehre gleichfalls eines eigentlichen Grundes, weil alle Schlüsse, womit man beweisen will, immer nur mit subjectiven Begriffen gebildet werden können.

Um den schroffen Consequenzen, welche aus dieser Lehre gezogen werden konnten, zu entgehen, nahm schon Hume selbst und noch mehr die schottischen Philosophen zur Annahme gewißer unbewiesener Thatsachen des Bewußtseins ihre Zuflucht. Sittliche und religiöse Grundsätze sollten in einem Gemeinsinn ihre Quelle haben, welcher, als ein angebornes Gefühl, sie über allen Zweifel erhöbe. Die Philosophie ist damit auf ihr Dünnstes reducirt. Da der Mensch solche Thatsachen ohne Beweis nothwendig in seinem Innern finden sollte, so gehen diese Schotten keineswegs über den empirischen Standpunkt hinaus, nur daß sie damit den äußeren Empirismus in einen inneren verwandelten.

Vor jenen Consequenzen schreckte im Gegentheil der aus dem französischen Empirismus Condillac's hervorgegangene Materialismus keineswegs zurück. Ohne Scheu und Rückhalt ergriff er, was ihm nahe lag. Er wagte, diesen Schein des

Scheins, den Hume noch bestehen ließ, vollends zu eliminiren, und zu sagen: Es ist nur Ein Sein, dieses ist die Materie, und Alles ist nur Modification und Zustand der Materie; selbst das Denken ist nichts Anderes, als eine Bewegung der Fibern des Gehirns. In der That, wenn man einmal die Sinnenwelt an die Spitze stellt, so leitet keine Brücke zur ewigen Idee hinüber, und diese verfliegt gleich einem dünnen Rauchgewölk. Der Empirismus hat daher seine nothwendigen Früchte getragen: das materielle Sein, die Natur wurde zum Gott gemacht, und als das große Ganze, als diese ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen im Universum verehrt.

Mit diesem Materialismus verband sich dann in Frankreich eine Polemik gegen alles bisher Anerkannte und Bestehende, indem auf die vollständige Umwandlung dieses verderbten Zustandes der Gegenwart gedrungen wurde. An die Spitze dieser negativen Richtung stellte sich Voltaire, welcher das Schlagwort der Vernunft, und zwar insofern mit Recht, gegen alle Misbräuche der Kirche, des Hofes, des Staats u. s. w. kehrte. Nach Deutschland und vornehmlich nach Preussen durch Friedrich II. herübergekommen, hatte diese sogenannte französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, als Aufklärung, ein zahmeres Ansehen bekommen, indem sie Hand in Hand mit der Popular-Philosophie, d. h. der in denselben Sand der Aufklärung zerronnenen Wolfischen Metaphysik, einherschritt.

Doch gewann die französische Philosophie schließlich auch eine edlere Richtung, indem sie, ihrerseits den Materialismus bekämpfend und an die schottischen Philosophen anknüpfend, das Princip der inneren Erfahrung weiter verfolgte. Sie begnügte sich nicht mit der Aufstellung allgemeiner Grundsätze, sondern wollte aus diesen, als rein geistigen Principien, auch die immanente Deduction eines Systems zu Stande bringen. Solche Principien sind für die Moral nach Helvetius die Selbstsucht, für den Staat bei Rousseau der Einzelwille. Diese Philosophen vernichteten nicht

mehr, wie der Materialismus, die geistige, göttliche Welt. Da jedoch das geistige Princip, das sie an die Spitze ihres Räsonnements stellten, endlicher Natur war, so blieb ihnen die göttliche Welt als eine unerkennbare jenseits, und statt Gott zu läugnen, läugneten sie nur dessen Erkenntniß. Auch mit diesem Resultate, welches nothwendig hervortreten muß, wenn der Empirismus zum Bewußtsein über sich selbst kommt, befreundete sich die deutsche Aufklärung sehr bald. Innerhalb dieses Gebiets der Endlichkeit hatte aber der denkende Geist dennoch seine Unabhängigkeit wiedergewonnen, indem der Empirismus dadurch, daß er ein innerer wird, die Abhängigkeit vom äußeren Sein verschwinden läßt.

γ. Dies bezeichnet den Uebergang zu unserer dritten Periode der Geschichte der neueren Philosophie. Ihr Charakter, im Verhältniß zu den beiden früheren, besteht darin, gleich der Metaphysik, unabhängig von einem äußerlich Erfahrnen und durch die eigne Kraft des Denkens dem Erforschen der göttlichen Wahrheit nachzugehen, und zugleich, wie der Empirismus, die Wahrheit durchaus als eine präsente vor Augen zu haben. Das Denken ist nicht mehr, wie der Verstand in der Metaphysik, von seinem absoluten Gegenstande getrennt; und was der denkende Geist in sich findet, ist nicht mehr, wie im Empirismus, blos endliche Wahrheit, sondern Gott selber. Wenn also der Materialismus die Versöhnung der Gegensätze von Gott und Endlichkeit nur auf eine ganz unwahre und einseitige Weise enthält, indem er das Endliche zum Gotte macht: so ist das Bedürfniß nach wahrhafterer Versöhnung und höherer Verknüpfung von Gott und Endlichkeit durch die gegenwärtige Epoche in der Geschichte der Philosophie hervorgerufen. Ihr ist die Aufgabe zu lösen auferlegt, wie die Philosophie aus diesem Atheismus wieder zu Gott gelangen könne. —

Wollen wir nun, nach dem Gesagten, den Zustand der Philosophie, zur Zeit als Kant mit seiner Reform hervortrat, näher ins Auge fassen: so erkennen wir überall, wo philosophische

Bestrebungen auftauchen, denselben Charakter der Ungöttlichkeit, der bekämpft werden sollte. Der Materialismus hatte die äußerste Grenze der göttlichen Emanation, das, was die Alten als das Nichtseiende bezeichnen, auf den Thron der Gottheit erhoben. Der Materialismus kann als die aus dem Empirismus wieder hervorbrechende Metaphysik angesehen werden, indem er die im Empirismus verloren gegangene speculative Einheit, freilich auf seine Weise, wiederherstellte. Wenn der Baron von Hollbach und Robinet diese materialistische Metaphysik wissenschaftlich durchführten, so sehen wir Diderot die popularen Consequenzen daraus ziehen, und dieselben oft mit Witz und Laune vortragen. Paris erscheint als der Mittelpunkt dieser Gottlosigkeit in der Philosophie. Von diesem Punkte des Untergangs des göttlichen Geistes im Westen Europa's ziehen sich nun nördlich und südlich zwei Richtungen hin, welche sich jenem Mittelpunkte anschliessen und die Hauptsache mit ihm theilen.

Im Süden sehen wir auf schweizerischem Boden eine besondere Regsamkeit im Gebiete der Philosophie. Le Sage, Bonnet, Voltaire und Rousseau treten hier besonders hervor. Der Erste stellte eine vollkommen mechanische und atomistische Physik auf. Auch Bonnet spricht immer in der Weise des Materialismus, und macht, wie La Mettrie, aus dem Menschen eine Maschine, indem er ihn mit einer Statue vergleicht, die, gleich der Geliebten des Pygmalion, durch die Sinneseindrücke belebt werde. Dabei läßt er die Einfachheit der Seele und ihre Immaterialität bestehen, als Etwas, das jenseits seiner Betrachtungen liege. Ebenso findet er keinen Widerspruch zwischen seinen materialistischen Räsonnements, und den metaphysischen Resultaten der Wolfischen Philosophie, die alle unangetastet bleiben. Selbst Voltaire, so viel auch Bestehendes durch die mächtige Art seines Witzes gefallen war, will es mit Gott, als dem höchsten Wesen, doch nicht verderben. Denn wenn Diderot wegen der anthropomorphistischen Schilderungen des höch-

sten Wesens behauptete, daß jedes gerade Gemüth wünschen müsse, es möchte kein Gott existiren: so finden wir Voltaire nur gegen diese Auffassungsweise Gottes in der positiven Religion eifern, und den Theismus als das Resultat des Philosophirens aufstellen. Theismus ist überhaupt das Wort, das diese ganze Richtung bezeichnet. Auch Rousseau, der später seinen Wohnsitz in Paris aufschlug, huldigt, wie Robinet, dieser Lehre. Während der Baron von Hollbach Gott als einen müssigen Begriff völlig aus der Stufenleiter der Wesen ausschloß, verwies Robinet ihn nur, gleich den titanischen Mächten der alten Mythologie, an den äußeren Umkreis der bekannten Welt. Die Lehre des Theismus ist eben nichts Anderes, als dies, daß, indem die Natur oder endliche geistige Principien als die Quelle der Wahrheit ausgesprochen werden, und alle Erkennbarkeit in das Gebiet des Endlichen fällt, Gott, als das Unendliche, zwar nicht gänzlich weggeworfen, aber wegen seiner Unerkennbarkeit zu einem leeren, inhaltslosen, unbestimmten Jenseits gemacht wird. Der Theismus ist es also, welcher den Ausdruck eines „höchsten Wesens" aufgebracht hat, von dem sich dann weiter nichts sagen lässe. Und alle französischen Philosophen, die nicht bis zur Consequenz des Atheismus fortgegangen sind, blieben auf dem halben Wege des Theismus stehen. Dieser ist aber selbst gewissermaßen ein Atheismus der Philosophie. Denn Gott ist allein die Wahrheit; und wenn Endliches zur Wahrheit erhoben wird, so ist insofern Gott nicht. Auch hilft dagegen die Ausrede, daß nicht Gott, sondern nur seine Erkennbarkeit geläugnet wird, nichts; denn was eine Philosophie nicht erkennt, das kann sie auch nicht anerkennen. Auch hier sehen wir also Gottlosigkeit in der Philosophie herrschen.

Im Norden endlich erging es der ewigen Wahrheit, wie wir sahen, nicht besser. In Schottland zeigt sich die zweite dem französischen Materialismus zur Seite stehende Richtung der Gottlosigkeit. Denn wo das nackte Dasein Gottes, welches das

Resultat des Theismus war, durch den Gemeinsinn oder den gesunden Menschenverstand, und durch ein unmittelbares, uns eingepflanztes Gefühl bewährt wird, liegt im endlichen Wissen die Quelle der göttlichen Wahrheit. Der Stolz der besonderen Eigenthümlichkeit und des bornirten Verstandes, die sich dazu aufspreizen, die unendliche Gottheit begründen zu wollen, muß vorerst in der neuen Epoche gedemüthigt werden. Käme dieser Theismus zur Betrachtung eines göttlichen Inhalts, so würde sich sein Erkenntniß-Princip, das Gefühl und der Gemeinsinn, sogleich als unfähig erweisen, diesen Inhalt zu rechtfertigen. Denn wie verschieden urtheilt nicht der gesunde Menschenverstand oder das Gefühl! So aber bleibt er bei der faden Redensart vom höchsten Wesen stehen; und da kann man denn allerdings solche Erkenntnißquelle nicht eines Irrthums zeihen, weil sie durch ihre Inhaltslosigkeit vor jedem Angriff gänzlich geschützt ist.

In der deutschen Aufklärung treffen diese drei Richtungen aus Westen, Süden und Norden in einen convergirenden Strahl nach Osten hin im Mittelpunkt Europa's zusammen, wo sie mit der alten Verstandes-Metaphysik, dem Erbtheil der deutschen Nation, die letzte Gestalt bilden, an die nun Kant unmittelbar anknüpft. Die Aufklärung ist die Musterkarte aller Richtungen, welche die damalige Philosophie bewegten. Mit der Bekämpfung jeder positiven Religion verband sich derselbe Theismus: mit dem Hochmuth des metaphysicirenden Verstandes, religiöse Fragen, ungeachtet der Unerkennbarkeit Gottes, entscheiden zu wollen, der schottische Dünkel, aus Thatsachen des Bewußtseins, wie man so geht und steht, über die Wahrheit absprechen zu können.

Diesen verschiedenen Arten des Atheismus trat eben die Kantische Kritik entgegen, um der Usurpation des endlichen Erkennens, das sich für das alleinige hielt, ein Ende zu machen, und ein höheres Erkenntnißvermögen demselben gegenüber zu stellen, obgleich dieses Bestreben für jetzt noch nicht sein Ziel erreichte. Denn diese Umgestaltung, wie eine jede, beginnt auf negative

Weise; und dabei blieb Kant nun auch im Ganzen stehen, ohne ein positives Resultat in der Gotteserkenntniß zu gewinnen. Insofern ist er von dem Theismus und der Aufklärung eigentlich gar nicht unterschieden. Aber darin besteht sein Fortschritt, daß, indem er die Unerkennbarkeit Gottes jetzt durch das Unvermögen der bisherigen Erkenntnißweise methodisch nachwies, er seinen Nachfolgern, zugleich mit der Aussicht auf eine höhere Erkenntnißart, den Hoffnungsschimmer ganz neuer metaphysischer Constructionen eröffnete. Kant beleuchtete jenes endliche Erkennen mit der Fackel seiner Kritik; und während er dessen Unternehmen für unzureichend erklärte, räumte er zugleich auf, was an Bruchstücken misglückter metaphysischer Versuche der Schutt von Jahrhunderten bisher zusammengehäuft hatte. Ueberhaupt sind am Anfang dieser Epoche alle Merkzeichen vorhanden, daß etwas Neues im Anzuge ist, und die alten Formen zusammenstürzen. Besonders Deutschlands philosophisches Treiben bietet dieses Schauspiel dar, als mit Kant, der diese alten Formen zertrümmerte, die neue Morgenröthe der Philosophie im äußersten Osten des gebildeten Europa's wirklich anbrach, und mit dem Tage eines neuen Geistes die Nacht jenes westlichen Atheismus verscheuchte. Durch Uebernahme jenes kritischen Geschäftes wurde Kant späteren Genien ein Leuchtthurm, welche nun, von ihm gewarnt, die Einseitigkeiten ihrer Vorgänger sorgfältig vermieden, um durch die mit philosophischem Bewußtsein erzeugte Versöhnung der höchsten bisher im Zwiespalt verbliebenen Gegensätze das große Problem der Metaphysik in seinen Grundzügen auf einem ganz neuen Wege der Erkenntniß endlich einmal zur Lösung zu bringen.

Was näher das Local und den Kampfplatz betrifft, auf welchem im protestantischen Norden Deutschlands der Sieg der neuen Zeit über die alte erfochten wurde, so war Berlin, der Sitz des großen Königs, zugleich, wie Hegel [1] sagt, „der Mittel-

[1] Werke, Bd. XVII., S. 42.

punkt jenes Aufklärens, wo Nicolai, Mendelssohn, Teller, Spalding, Zöllner u. s. f. in ihren Schriften, und die Gesammtperson, die allgemeine deutsche Bibliothek, in gleichförmigem Sinne, wenn auch mit verschiedenem Gefühle thätig waren; Eberhard, Steinbart, Jerusalem u. s. f. sind als Nachbarn in diesen Mittelpunkt einzurechnen. Außerhalb desselben befand sich in Peripherie um ihn her, was in Genie, Geist und Vernunfttiefe erblühte, und von jener Mitte aus aufs Gehäßigste angegriffen und herabgesetzt wurde. Gegen Nordost sehen wir in Königsberg Kant, Hippel, Hamann: gegen Süden in Weimar und Jena Herder, Wieland, Göthe, später Schiller, Fichte, Schelling und Andere: weiter hinüber gegen Westen Jacobi mit seinen Freunden; Lessing, längst gleichgültig gegen das berliner Treiben, lebte in Tiefen der Gelehrsamkeit, wie in ganz anderen Tiefen des Geistes, als seine Freunde, die vertraut mit ihm zu sein meinten, ahneten." Und erst als der Sieg über das Centrum entschieden, und die ganze Peripherie sich zur vollständigen Gestaltung der neuen Epoche ausgebildet hat, gelingt es ihr sich des Mittelpunkts zu bemeistern, und fast alle ihre Kräfte in diesen Brennpunkt zu concentriren. So lebten nach und neben einander in Berlin diejenigen Männer, in welchen die verschiedenen Richtungen dieser neuen Epoche zum höchsten Grade der Ausbildung und Vollendung gekommen waren: Fichte, Schleiermacher, Solger und Hegel.

4. Allgemeine Eintheilung dieser Epoche. Aus dem Gesagten erhellt, daß der allgemeine Charakter aller hier zu betrachtenden Systeme der Philosophie nicht nur überhaupt die innige Durchdringung von Sein und Denken, Subject und Object, sei: sondern eine solche Durchdringung, wo das Denken oder die Idee als das Princip, und, nach einem Aristotelischen Ausdrucke, als das Vortrefflichste der beiden in Verhältniß stehenden Momente anerkannt ist. Der besondere Charakter eines jeden dieser Systeme kann also nur als ein so oder so sich gestaltender

Idealismus aufgefaßt werden. Wird nämlich der Gedanke zum obersten Princip gemacht, so tritt entweder das objective Sein vor dem Gedanken zurück, und verschwindet selbst gänzlich, so daß nur die Subjectivität des Gedankens als das allein Seiende Stand hält, — der subjective Idealismus Kants und Fichte's: oder umgekehrt der Gedanke selbst wird zur Objectivität hinübergeführt, und alles Sein als vernünftiger Gedanke ausgesprochen, — der objective Idealismus Schellings. Hegel endlich, welcher diese beiden philosophischen Ansichten vereinigt, und zugleich den Idealismus mit dem Realismus aufs Innigste verschmelzt, hat die Philosophie bis zu dieser Höhe der Ausbildung geführt, wo ihr der Name des absoluten Idealismus beigelegt werden kann. An diese Kolosse der Wissenschaft werden sich dann die andern Gestalten auf eine ungezwungene Weise anlehnen, und um sie herum gruppiren.

Der

Geschichte der Philosophie

von

Kant bis Hegel

Erstes Buch.

Der subjective Idealismus.



Die erste der hier zu betrachtenden Philosophien, der kritische Idealismus Kants, enthält in sich schon alle die Anlagen zum subjectiven Idealismus, welche dann erst Fichte vollständig ausgebildet hat. Bei Kant ist jedoch die negative Richtung gegen die frühere Philosophie noch so vorherrschend, daß wir seine Philosophie Skepticismus nennen könnten, wenn sie sich nicht wesentlich von demselben auch wieder dadurch unterschiede, daß sie, weit davon entfernt, die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntniß zu läugnen, vielmehr, durch Wegräumung des alten Materials, nicht nur zu einem neuen Aufbau der Philosophie die gegründetsten Hoffnungen erregt, sondern sogar selber die ersten Steine hinzugetragen hat. Als Polemik gegen das Bisherige, und Propädeutik fürs Folgende, ist seine Philosophie daher mit Recht Kriticismus von ihm selber genannt worden.

Die zweite Richtung zum Kantischen Kriticismus, welche in Jacobi ihren Culminations- und Wendepunkt erreichte, ist zunächst das Verkommen der Speculation und die populare Verallgemeinerung des Kantischen negativen Resultats, nach welchem die Begründung einer Metaphysik durchs Denken als unmöglich behauptet worden war. Da ferner die Vermittelung des Denkens, Realität zu erfassen, unfähig befunden wurde: so suchte man sie nun auf unmittelbare Weise zu ergreifen. Auch hier mußte die Quelle aller Realität, dem Standpunkte der Zeit gemäß, ins Subject verlegt werden; es blieb also, in Ermangelung des Denkens, nur die Subjectivität des unmittelbaren Findens durch

die Thatsachen des Bewußtseins übrig, welche sich dann näher als Glaube und Gefühl ausbildeten. Und indem aus ihnen alle Realität abgeleitet wird, so ist auch dieser Richtung das Prädicat eines subjectiven Idealismus nicht zu versagen, ohne daß dieselbe sich jedoch vor dem Empirismus, d. h. eben dem unmittelbaren Vorfinden der Realität, bewahren könnte, so hoch das Herz auch Manchem der hierher gehörigen Philosophen schlagen möge. Diese Philosophie des unmittelbaren Wissens könnte man also im Allgemeinen mit dem Ausdrucke des empirischen Idealismus bezeichnen.

Indem der Fortschritt des unmittelbaren Wissens gegen die Kantische Reflexion indessen immer schon darin besteht, daß das Bewußtsein des Göttlichen, welches Kant für das blos jenseitige, in diesem Leben unerreichbare Eigenthum der Vernunft ansieht, bei Jacobi in einer gläubigen Vernunft, oder im Vernunft-Glauben gewissermaßen zu einem Gegenwärtigen wird: so bleibt nun noch übrig einen dritten Schritt zu thun, um diese nur im Glauben vorhandene Gegenwart auch für die Reflexion zu gewinnen. Das ist der Standpunkt und das Bestreben Fichte's, der das Jacobi'sche Princip des Glaubens mit dem Kantischen discursiven Denken zu verschmelzen sucht. Dabei treibt er die subjective Haltung der Philosophie auf die höchste Spitze, indem er den Kantischen Idealismus mit strengster Consequenz durchführt, so daß man erst seiner Philosophie eigentlich mit vollstem Rechte den Namen des subjectiven oder bestimmter des transscendentalen Idealismus beilegen kann.

Erster Abschnitt.

Der kritische Idealismus Kants.

Die Hauptmomente im Leben Kants sind etwa folgende. Immanuel Kant ward zu Königsberg in Preußen am 22. April 1724 geboren. Die Erziehung, die er von seinen Eltern erhielt, legte in sein junges Gemüth die Religiosität und strenge Moralität, die sein ganzes Leben auszeichnen. Im Jahre 1740 bezog er die dasige Universität, und schloß sich besonders an Martin Kuntzen, Professor der Philosophie, an, von dem er in die Philosophie und Mathematik eingeführt wurde. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er 1747 durch seine Abhandlung: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte." Durch die Lage seiner Umstände war er genöthigt, einige Jahre hindurch Hauslehrer in mehreren Familien auf dem Lande bei Königsberg zu werden. Hier hatte er Muße genug, durch Sammlung von Miscellaneen aus allen Fächern, den Grund der Gelehrsamkeit zu legen, die aus allen seinen Schriften hervorleuchtet. Nachdem er das Studium der Theologie aufgegeben, und am 27. September 1755 als Magister der Philosophie promovirt hatte, hielt er an der Universität Vorlesungen über Logik, Metaphysik, Physik, Mathematik, meist im Sinne der Wolfischen Schule, wiewohl von Anfang an in seinen Schriften Zweifel über die Zuversicht der dogmatischen Behauptungen und Ankündigungen eines neuen Standpunkts der Philosophie hindurchblicken. Obgleich er sich großer Theilnahme an der Universität zu erfreuen hatte, und selbst Friedrich II., durch dessen Schrift, „Die Theorie des Himmels" (1755), auf ihn aufmerksam gemacht, ihn dem Universitäts-Curatorio empfohlen hatte: so gelang es ihm doch erst nach funfzehn Jahren, am 31. März 1770, ordentlicher Professor der Logik

und Metaphysik zu werden; und nun lehrte er ununterbrochen bis 1794, wo Altersschwäche seiner Thätigkeit ein Ziel setzte. [1]

Bei der Uebernahme dieser Professur vertheidigte er am 21. August die Inaugural-Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. [2] Seine Vorlesungen betrafen Logik, Metaphysik, Pädagogik, Physik, Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, Anthropologie und physische Geographie. [3] Nachdem Kant auf diese Weise das Ziel seiner Wünsche erreicht hatte, wich er allen Vorschlägen, die ihm gemacht wurden, nach Jena, Erlangen und Halle zu gehen, aus. Im Jahre 1787 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, nachdem ihm dieselbe bereits 1763 (für seine Schrift über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften [4]) das Accessit zur Mendelssohn'schen Preisschrift zuerkannt hatte. [5] — So sehr herrschte damals noch die Wolfische Metaphysik, deren eifrigster Verfechter Nicolai war, auf jener Akademie vor, wenn es auch unter ihren Mitgliedern schon damals einige gab, z. B. Merian, die sie bespöttelten. Später (als Mendelssohn Kanten längst schon den Alles Zermalmenden hatte nennen müssen [6]) brachte sie es dagegen nur zu einem negativen Verhalten gegen die aus dem Kantischen Kriticismus hervorgegangene neuere Metaphysik, indem sie die nach und nach unter ihren Augen sich erhebenden Systeme in ihren Urhebern, Fichte, Solger, Hegel, beharrlich aus ihrem Schoße ausschloß.

Nachdem Kant die neue Bahn entschieden gebrochen und

---

[1] Ueber Immanuel Kant (Königsberg, 1804), Bd. I.: Borowsky, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, S. 20—37; Bd. II.: Immanuel Kant, geschildert in Briefen von Jachmann, S. 14—15.

[2] Borowsky, a. a. O., S. 69.

[3] Jachmann, a. a. O., S. 26—27.

[4] Kants vermischte Schriften (herausgegeben von Tieftrunk, 1799 flg.), Bd. II., S. 1—54.

[5] Borowsky, a. a. O., S. 37—38.

[6] Ebendaselbst, S. 71, 149.

seinen Ruf begründet hatte, strömten aus ganz Deutschland die Edelsten und Wißbegierigsten ihm zu. [1] Und es ist leicht erklärlich, daß noch jetzt das allgemeine populare Resultat seiner Philosophie die Grundlage der Denkungsweise seines Volkes ausmacht. — Alle Universitäten fast erhielten nach und nach Lehrstühle, auf welchen die kritische Philosophie vorgetragen wurde; und eine zahlreiche Schule bildete sich in Deutschland um ihn herum. Einer seiner Verehrer, der Professor der Philosophie Matern Reuß aus Würzburg, der sich nur kurze Zeit in Königsberg aufhielt, trat mit den Worten zu ihm ins Zimmer, „er komme 160 Meilen weit her, um ihn, Kant, zu sehen und zu sprechen.“ [2]

In den letzten siebzehn Jahren seines Lebens besaß er ein kleines Haus mit einem Garten in einer geräuschlosen Gegend der Stadt, wo er seine einfache und regelmäßige Lebensweise ungestört fortsetzen konnte. Kant ist nie aus der Provinz, nicht einmal bis nach Danzig gekommen. Seine größten Reisen hatten Landgüter in der Umgegend zum Ziel. [3] Einer kleinen Seereise auf dem Haff nach Pillau erwähnt er selbst in seiner Anthropologie. [4] Dennoch erlangte er durch Lesen von Reisebeschreibungen die genaueste Kenntniß der Erde, die sich sonst und in seinen Vorlesungen über physische Geographie aussprach. Rousseau's Werke kannte er alle, und dessen Émile hielt ihn bei seiner ersten Erscheinung einige Tage von den gewöhnlichen Spaziergängen zurück. [5] Kant starb am 12. Februar 1804 im achtzigsten Jahre seines Lebens; sein Sarg wurde beigesetzt in dem neben der Domkirche befindlichen Professorgewölbe. [6]

---

[1] Borowsky, a. a. O., S. 85.
[2] Ebendaselbst, S. 88—89, 97.
[3] Borowsky, a. a. O., S. 121—123; Jachmann, a. a. O., S. 179.
[4] S. 72, Anmerkung (2. Auflage, 1800).
[5] Jachmann, a. a. O., S. 19; Borowsky, a. a. O., S. 170.
[6] Borowsky, a. a. O., S. 202—204.

Ehe das System Kants in dem Werke, das seinen Namen begründete, in der Kritik der reinen Vernunft, deren erste Ausgabe 1781 erschien, vollendet hervortrat, hatte Kant schon längst in kleineren Schriften leise Anläufe zu demselben genommen, obgleich in ihnen die metaphysische Richtung Wolfs immer noch die Grundlage ausmacht. Seine „Vorlesungen über die Metaphysik," die erst im Jahre 1821 herausgegeben wurden, behalten sogar die Wolfische Eintheilung dieser Wissenschaft noch bei. Zu jenen früheren Schriften gehören aus „Immanuel Kants sämmtlichen kleinen Schriften, nach der Zeitfolge geordnet" (1797), unter andern die schon angeführte Abhandlung, „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", im ersten Bande; ferner: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763); und „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764), im zweiten Bande; endlich seine in dieser Sammlung deutsch erschienene Inaugural-Dissertation: „Von der Form und den Principien der Sinnen- und Verstandeswelt" (1770), im dritten Bande. Besonders in der zuletzt angeführten Abhandlung wird der Kenner der Kritik der reinen Vernunft die Fäden, welche zu dem letzteren Werke leiten, herausfühlen. Indessen gesteht Kant selbst in seinen Prolegomenen, daß der große Plan zur Kritik der reinen Vernunft, deren Ausarbeitung ihn viele Jahre beschäftigte, erst durch einen fremden Impuls zur Reife kam.[1] (Diese Prolegomenen enthalten sonst nichts Eigenthümliches, und sind nur eine Nachgeburt der Kritik der reinen Vernunft, worin theils das subjective Bedürfniß des Verfassers, die Entstehungsart jener Kritik zu erklären, sich Luft macht, theils das objective Bedürfniß einer Erläuterung derselben zum Vorschein kommt, da allerdings vielfach über ihre Dunkelheit geklagt worden war. Von dieser Seite ist die Schrift sehr interessant. Im Ganzen muß

[1] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783), S. 13.

sie jedoch als Vorläuferinn der zweiten völlig umgearbeiteten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft angesehen werden, in der Kants spätere Hinneigung zur flacheren Auffassung seines Systems, wie sie durch Reinhold vollendet wurde, bereits begonnen. Deshalb wird diese Umarbeitung auch besonders empfohlen. Indessen ist es interessant, diese beiden Ausgaben zu vergleichen; und ich habe dadurch viel Aufschluß über die Kantische Philosophie erhalten. Ich befolgte hierin den Rath Jacobi's vor seiner Abhandlung „Ueber den transscendentalen Idealismus", der zu dem Geständnisse Kants, „er habe Manches weglassen und abgekürzt vortragen müssen, um einer faßlicheren Darstellung Platz zu machen," [1] bemerkt, daß er diesen Verlust, den Kant klein nennt, für höchst bedeutend halte, und warnt, die immer seltener werdenden Exemplare der ersten Ausgabe nicht gänzlich verschwinden zu lassen. [2]) Dort sagt Kant nun in Bezug auf sein großes Werk wörtlich: „Die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Die kritische Ansicht entwickelte sich in Kant also erst dadurch, daß er aus der dogmatisch-metaphysischen Schule, deren gründlichstes Innehaben besonders seine ersten Schriften beweisen, zum Studium des in Hume skeptisch gewordenen Empirismus überging, aber nur um auf diesem Wege durch innige Verschmelzung Beider eine höhere Metaphysik zu begründen. Und so gibt er denn auch in dem letzten Satze der Kritik der reinen Vernunft [3] seinen Standpunkt selber an: „Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu ver-

[1] Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. XXXI (6. Auflage, 1818).
[2] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 291.
[3] S. 651 (Sechste Auflage).

fahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heerstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen." Daher verkündigt er denn auch, in einer kleinen Abhandlung,[1] daß, durch die Bemühungen der kritischen Philosophie, der Abschluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie nahe sei. Und die ersten positiven Schritte zur Erreichung dieses Zieles hat Kant selber durch alle systematische Werke, die er außer seinen drei Kritiken schrieb, gethan. Eine dritte Reihe von Schriften, die uns hier nichts angeht, ist dann mehr empirischen Inhalts. —

Wir haben jetzt näher die drei oben angedeuteten Momente der Kantischen Philosophie zu betrachten. Das kritische Moment ist das überwiegende, aus welchem das metaphysisch-idealistische und das skeptische Element herzuleiten sind. — Der Kriticismus überhaupt ist gleich in der Vorfrage anzutreffen, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft[2] stellt. Diese Frage wird also von Kant zuerst beleuchtet:

„Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Ein synthetisches Urtheil unterscheidet sich von einem

---

[1] Kants sämmtliche kleine Schriften, Bd. IV.: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796), S. 1—21.

[2] Einleitung, S. 1—22, sechste Auflage (S. 1—16, erste Ausgabe).

analytischen dadurch, daß in diesem die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte durch Identität, in jenem ohne Identität gedacht wird: „Alle Körper sind ausgedehnt," ist ein analytisches Urtheil, weil ich nicht aus dem Begriffe des Körpers hinauszugehen brauche, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden; „Alle Körper sind schwer," ist dagegen ein synthetisches Urtheil, weil die Schwere nicht aus dem bloßen Begriffe des Körpers abgeleitet werden kann. Analytische Urtheile sind daher bloße Erläuterungs-Urtheile, d. h. solche, wo versteckter Weise im Subjecte schon Alles enthalten ist, was das Prädicat von demselben aussagt; synthetische Urtheile sind im Gegentheil Erweiterungs-Urtheile, weil das Prädicat etwas ganz Anderes zum Begriffe des Subjects hinzufügt. Die synthetischen Urtheile sind selbst wieder doppelter Natur: Erstens sind alle Erfahrungsurtheile synthetisch, weil durch eine gemachte Erfahrung ein Begriff sich jedesmal erweitert. (So will Kant die Schwere nur durch die Erfahrung mit dem Körper verknüpft wissen.) Um analytische Urtheile zu fällen, bedarf man aber nie der Erfahrung, weil man bei ihnen nur den Begriff in seine Theilbegriffe zu zergliedern braucht. Zweitens gibt es auch synthetische Urtheile, die nicht auf Erfahrung beruhen. Denn in dem Satze: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache," verknüpfe ich mit einer Wirkung etwas von ihr ganz Verschiedenes, und zwar mit solcher Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wie sie nur aus Begriffen, nicht a posteriori, hervorgehen kann. Ein solches Urtheil gehört also zu den synthetischen Urtheilen a priori, auf welchen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori beruht. Was ist hier das x, worauf der Verstand sich stützt, wenn er solche Synthesis zu Stande bringt? Es liegt hier ein gewisses Geheimniß verborgen, dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniß sicher und zuverlässig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori auf-

zudecken. — Durch diese Stellung der Grundfrage der Philosophie zeigt Kant die tiefste Einsicht in die Natur der metaphysischen Wahrheit; denn in der That ist jede philosophische Erkenntniß nichts Anderes, als speculative Verknüpfung Entgegengesetzter. Mit Recht behauptet Kant daher auch, daß in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft synthetische Urtheile a priori als deren Principien enthalten: und ihre Kenntzeichen wahre (nicht blos durch Induction angenommene, comparative) Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit seien, dergleichen die blos empirische Erkenntniß nicht liefern könne.

1. Daß Kant obige Frage aufstellte, hat näher bei ihm den kritischen Sinn, daß die bisherige Metaphysik deshalb in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben sei, weil sie, weit entfernt, die Nothwendigkeit jener Frage einzusehen, nicht einmal den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile mit Klarheit erkannt habe: Begierig den Boden der Erfahrung zu verlassen, machte sie so früh, wie möglich, das Gebäude der Speculation fertig, ohne allererst untersucht zu haben, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Indem sie sich hiermit nicht Rechenschaft davon geben konnte, wie sie a priori ihre Begriffe verknüpfte, so waren die Resultate ihrer Erkenntniß häufig erschlichen; denn oft sah sie für eine neue erweiterte Erkenntniß an, was bloße Analyse vorhandener Begriffe war. — Mit andern Worten: bloße Nominaldefinitionen und Worterklärungen wurden an die Stelle des begreifenden Denkens gesetzt.

Dies Verfahren, ohne wahrhafte speculative Verknüpfung, grundlose Behauptungen aufzustellen, welches Kant mit Recht der Wolfischen Metaphysik vorwirft, nennt er Dogmatismus, und setzt hinzu, daß derselbe den Angriffen des Skepticismus ausgesetzt sei, da es diesem nicht schwer fallen könne, solche a priori ohne Einsicht aufgestellten Sätze durch den Beweis der ebenso scheinbaren entgegengesetzten Behauptung umzustoßen: David Hume

glaubte also herauszubringen, daß jeder Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und Alles, was wir Metaphysik nennen, blos auf einen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufe, was, in der That blos aus der Erfahrung erborgt, durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat. — Die kritische Methode soll nun vor diesen Angriffen des Skepticismus schützen. Wir müssen also, sagt Kant, vor allen Dingen die Natur unsrer Vernunft untersuchen, und es zur Gewißheit bei uns bringen über ihr Vermögen oder Unvermögen, in Ansehung der metaphysischen Gegenstände ein Urtheil zu fällen. Wir werden daraus ersehen, ob wir uns aus den Widersprüchen des Skepticismus befreien können, indem wir den Weg finden, das System der synthetischen Urtheile a priori zu vollenden, oder ob wir die Schranken der Vernunft, und ihre Unfähigkeit, jene Widersprüche zu lösen, anerkennen müssen. Auf keinen Fall würden wir aber in die Einseitigkeit des Dogmatismus zurücksinken. — Kant vermeidet jedoch nicht nur die dogmatische Aufstellung blos analytischer Urtheile; sondern er hütet sich auch vor dem Abwege des Empirismus, welcher zwar synthetische Urtheile, aber nicht a priori, aufstellte. Er nahm also das Synthetische vom Empirismus, das Aprioristische von der Wolfischen Metaphysik auf, und verknüpft diese beiden philosophischen Systeme, deren jedes nur Ein Merkmal synthetischer Urtheile a priori, mit Ausschluß des andern, aufzustellen vermochte.

Kant bemerkt ferner: Solche Wissenschaft einer Kritik der Vernunft kann nicht von großer abschreckender Weitläufigkeit sein, weil sie es gar nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unerschöpflich ist, sondern blos mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu thun hat. — Hierin ist nun die Subjectivität seines Standpunkts enthalten. Denn obgleich das Resultat dieser Selbstbetrachtung allerdings darauf

hinausläuft, daß synthetische Urtheile a priori möglich sind und die Vernunft mit Leichtigkeit den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher bestimmen kann: so verbleibt sie doch mit dem Systeme dieser Urtheile innerhalb ihrer selbst. Die aprioristische Erkenntniß, zu welcher sie gelangt, betrifft nie die objective Natur der Dinge selbst, das von Kant sogenannte Ding-an-sich, sondern nur die Erscheinungen des Dings-an-sich, d. h. die bloße Art und Weise, wie sich uns dies Ding-an-sich, der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens gemäß, darstellt: Ob wir also gleich synthetische Urtheile a priori aufstellen können, so werden wir nichtsdestoweniger die Schranken unserer Vernunft anerkennen müssen, weil wir die Widersprüche zwar einsehen, aber nicht dergestalt lösen können, daß wir zur objectiven Erkenntniß durchdringen könnten.

2. Hierin ist der Uebergang des kritischen Moments der Kantischen Philosophie zur zweiten Richtung derselben, welche sich als eine idealistische Metaphysik ausweist, enthalten. Denn indem wir nur Erscheinungen erkennen, ist unsere Erkenntniß eine subjectiv-idealistische; und da sie zugleich auf synthetischen Urtheilen a priori beruht, darf ihr das Prädicat einer metaphysischen nicht abgesprochen werden. So sagt Kant: Die Kritik der Vernunft führt zuletzt nothwendig zur Wissenschaft. Alle Schwierigkeiten, welche der kritische Weg uns entdecken läßt, dürfen unsere Standhaftigkeit nicht erschüttern, noch uns abhalten, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft (die Metaphysik), von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere der bisherigen ganz entgegengesetzte Behandlung, endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern. — Denn „daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht

immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.“ [1]

Ueber jene ganz entgegengesetzte Behandlung, welche Kant sehr richtig als eine förmliche Umwälzung auffaßt, die er im Gebiete der Philosophie unternommen, äußert er sich selber [2] aufs Gründlichste: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu Nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten; welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“ In der That ist der Gedanke, dieses himmlische Princip, als die Sonne der Wahrheit dasjenige, wonach sich seine Objecte, die sinnlichen Dinge dieser Erde, richten müssen. Das Hervorheben der Subjectivität des Denkens ist also als ein unsterbliches Verdienst der Kantischen Philosophie anzuerkennen. Es hätte nichts gefehlt, als daß Kant, indem er die Quelle der Erkenntniß auf das Innere des menschlichen Geistes zurückführte, die Scheidewand zwischen Denken und Ding-an-sich, die blos

---

[1] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 192.

[2] Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (6. Auflage), S. XV.

manchmal in seinem Systeme zu wanken scheint,[1] auch noch mit Bewußtsein niedergerissen hätte. An sich aber oder bewußtlos ist sie in der That zusammengestürzt, indem das Ding=an=sich in seiner Wahrheit sich uns als nichts Anderes, denn ein leerer Gedanke, ein Abstractum des Verstandes ergeben wird.

3. Da diese idealistische Erkenntniß bei Kant nur die sinnliche, vergängliche Gegenwart betrifft, ohne das unerkennbare Jenseits zu erreichen, so ist der Kantischen Philosophie **drittens** auch ein **skeptisches** Element nicht abzusprechen. Wenn Kant sich auch der Form nach von Hume entfernt, indem er seiner Erkenntniß Allgemeinheit und Nothwendigkeit beilegt, so verlohnt es sich doch, ihres Inhalts wegen, der, weil er zur göttlichen Wahrheit durchzudringen nicht vermag, nur Erkenntniß des Unwahren bleibt, eigentlich kaum der Mühe, sich mit ihr zu beschäftigen. Bei dieser philosophischen Akatalepsie endet der kritische Idealismus in das Postuliren eines die Widersprüche der Vernunft versöhnenden Glaubens. Der moderne Skepticismus ist nicht diese absolute Verzweiflung, und dabei doch gänzliche Ataraxie und Resignation, welche uns den alten Skepticismus bewundern läßt. Während dieser alle Erkenntniß des Endlichen sowohl als des Unendlichen mit der Wurzel ausrotten wollte, läßt jener neue die Erkenntniß des Endlichen neben dem unerkennbaren Jenseits ruhig bestehen; und statt sich zu resigniren, gibt er die Hoffnung dereinstiger Erkenntniß nicht auf, da sein Princip vielmehr darin besteht, die Wahrheit, wonach er sich sehnt, als eine zukünftige zu behaupten. Die in der Einleitung an die neusten Systeme der Philosophie gemachte Forderung der

[1] Besonders in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, aus welcher daher manches höchst Speculative in diese Darstellung eingeflochten worden, was in der zweiten, und deren späteren unveränderten Abdrücken vergebens gesucht wird. Denn diese, und theilweise auch schon die Prolegomena, lassen die idealistische Richtung etwas zurücktreten, weil Kant diese Seite seiner Philosophie sogleich den meisten Angriffen und Misverständnissen ausgesetzt sah.

Befriedigung des Bedürfnisses nach göttlicher Erkenntniß wurde durch die Kantische Philosophie daher nur auf negative Weise eingeleitet, indem sie die früheren Formen dieser Erkenntniß, die Sinnlichkeit des Empirismus und den Verstand des Dogmatismus, als unzulängliche aufzeigte, und durch die läuternde Kritik der Vernunft diese zum reineren Organ für jene Erkenntniß machte; wobei sie die Vermuthung hinwarf, daß jene zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen. So machte Kant es späteren Philosophen möglich, durch Erfassung dieser gemeinsamen Wurzel, den Hemmungen, welche die Vernunft in der Kantischen Philosophie noch fesselten, sich zu entwinden, und das Gebiet der Vernunftmetaphysik zu durchschreiten. —

Die Kantische Philosophie, als Kritik des Erkenntnißvermögens, untersucht und betrachtet es nach allen seinen Aeußerungen. Dies ergibt die Nothwendigkeit der drei Kritiken Kants, indem das Denken entweder als Verstand, oder als Vernunft, oder als Urtheilskraft erscheint. Die Kritik der reinen Vernunft hat es mit der theoretischen Philosophie zu thun. Da diese sich auf die Erkenntniß von Erscheinungen beschränken muß, weil die Vernunft, ob zwar das Vermögen des Unbedingten, in Widersprüche gerathen würde, wenn sie die Kategorien des Verstandes auf ihren Gegenstand anwenden wollte: so lehrt die Kritik der reinen Vernunft nur den Verstandesgebrauch für Erscheinungen oder Erfahrungserkenntnisse. Die Thätigkeit der Vernunft beschränkt sich im Theoretischen allein darauf, dem Verstande seine Grenzen anzuweisen, und zu verhindern, daß er die Erscheinungen für Dinge=an=sich ansehe. Gesetzgebend wird die Vernunft erst in der Kritik der praktischen Vernunft, wo das Unbedingte sich in der Freiheit und dem Gewissen positiv dem menschlichen Geiste offenbart. Die Ideen der Vernunft, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche die Theorie weder erkennen noch beweisen kann, werden auf praktischem Wege, wenn auch

4*

nicht erkannt, doch als nothwendig aus dem freien Handeln fließende Postulate aufgewiesen. Die Kritik der Urtheilskraft versucht endlich das theoretische Vermögen mit dem praktischen in Uebereinstimmung zu bringen, indem sie die Ideen der Vernunft auch dem Anschauungsvermögen zugänglich machen will. Dieses Werk bildet daher den Gipfel der Kantischen Philosophie. Doch da auch solche Anschauung immer noch keine Objectivität hat, und über das Ding-an-sich nichts bestimmt, so erhebt sich selbst dieser Standpunkt nicht über den Kreis des subjectiven Idealismus.

Der Darstellung der Kritik der reinen Vernunft wird sich dann die Erwähnung der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" anschließen, als der einzigen noch möglichen theoretischen Wissenschaft. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Sitten", so wie „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft", und andere damit in Verbindung stehende Abhandlungen werden dagegen auf die Kritik der praktischen Vernunft folgen müssen.

Erstes Kapitel.

Die theoretische Philosophie.

I. Die Kritik der reinen Vernunft stellt sich hier als das Hauptwerk dar; und Kant sieht sie als die Propädeutik zum Systeme der reinen Vernunft an. „Sie ist" (heißt es in der Vorrede zur ersten Ausgabe gegen das Ende) „nichts, als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet." So geht er darin die verschiedenen Stufen unseres theoretischen Bewußtseins durch, und betrachtet nacheinander das Anschauungsvermögen oder die Sinnlichkeit, den Ver-

stand, und die Vernunft: Alle menschliche Erkenntniß fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. — Es ist nicht zu läugnen, daß Kant das Factische dieser Momente unseres Erkennens mit großer Reinheit des Sinnes aufgefaßt hat, obgleich ihre Deduction und das Aufzeigen ihrer Nothwendigkeit allerdings vermißt wird. Da Kant in seiner Sprache die Betrachtungsweise der Dinge, wonach die Vernunft sich innerhalb ihrer selbst hält, transscendental nennt (im Gegensatz zu einer transscendenten oder übersliegenden Betrachtung, welche über die Objecte und das Ding-an-sich zu entscheiden sich erkühnen wollte): so heißt der Abschnitt der Kritik, welcher die Sinnlichkeit betrachtet, transscendentale Aesthetik; welchen Ausdruck Kant hier blos im etymologischen Sinne nimmt. Die transscendentale Logik [1] beschäftigt sich dagegen mit dem reinen Denken, dem Verstande und der Vernunft; und indem beim Verstande die ursprünglichen Begriffe desselben zu analysiren sind, die Vernunft aber die aus dem Streben nach Erkenntniß der Ideen dialektisch erzeugten Widersprüche nachzuweisen hat, so zerfällt die transscendentale Logik wieder in die transscendentale Analytik und die transscendentale Dialektik: ein neues unsterbliches Verdienst Kants, die Logik nicht als bloße formale Logik aufgefaßt, sondern die Stammbegriffe des menschlichen Geistes und ihren Widerstreit als den Inhalt der Logik behauptet zu haben. Die Logik ist also, nach Kant, einerseits ein Kanon zur Beurtheilung des empirischen Gebrauchs der Verstandesbegriffe: andererseits eine Kritik des dialektischen Scheins.

A. Die transscendentale Aesthetik [2] unterscheidet in der Sinnlichkeit die Materie von der Form der Anschauung: und gibt dann die Art und Weise der Beziehung beider Momente an.

1. Die Anschauung ist diejenige Erkenntniß, welche sich

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 54—64.
[2] Ebendaselbst, S. 25—53.

unmittelbar auf ihren Gegenstand bezieht, und also nur Statt finden kann, wenn derselbe gegeben ist; wobei er uns auf gewisse Weise afficirt, und dadurch Vorstellungen in uns erzeugt. Die Fähigkeit, auf diese Art Vorstellungen zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Die Affection selbst, die unsere Vorstellungsfähigkeit durch den Gegenstand erleidet, ist die Empfindung. Jede durch die Empfindung auf den Gegenstand sich beziehende Anschauung heißt eine empirische, ihr noch unbestimmter Gegenstand eine Erscheinung. Unbestimmt ist der Gegenstand, insofern die Anschauung durch die Empfindung, als ihre bloße Materie, noch gar nicht geordnet werden kann.

2. Dasjenige, was das Mannigfaltige der Erscheinungen, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w., bestimmt, indem es dieselben unter gewisse Verhältnisse ordnet, nennt Kant die Formen der Erscheinung, welche nicht selbst wieder, wie Empfindungen, durch Erfahrung erborgt sein können, weil sie für das Ordnen der Empfindungen schon vorausgesetzt und zu Grunde gelegt werden müssen: Wenn die Empfindungen selbst also zwar à posteriori gegeben sind, so müssen doch jene Formen sinnlicher Anschauung a priori im Gemüthe bereit liegen. Die formale Beschaffenheit des Subjects, von Objecten afficirt zu werden, oder die Form des äußeren Sinnes, nach welcher uns der Stoff unserer Vorstellungen als neben einander gegeben erscheint, ist der Raum: die Form des innren Sinns, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes, wodurch der Stoff unserer Vorstellungen als nach einander gegeben erscheint, ist die Zeit; sie ist nichts, als die subjective Bedingung, unter der alle Anschauungen in uns Statt finden können, da alle Vorstellungen, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören, wogegen der Raum blos auf äußere Erscheinungen eingeschränkt ist. Erst weil der Raum in uns ist, können wir unsere Empfindungen auf etwas außer uns beziehen: erst weil die Zeit uns inwohnt, eine Aufeinanderfolge innrer Zustände wahrnehmen. Im Gegen-

satz zur empirischen Anschauung sind Raum und Zeit **reine Anschauungen**, als Principien der Erkenntniß a priori.

3. Unsere Empfindungen erhalten allein Realität und Objectivität dadurch, daß wir sie unter die Formen des Raumes und der Zeit bringen; denn obgleich Raum und Zeit nicht wirkliche Wesen sind, sondern nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, die lediglich an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths haften, so schließt ihre Apriorität doch ihre Nothwendigkeit in sich. Wenn also auch nichts, was im Raume und in der Zeit angeschaut wird, eine Sache an sich ist, sondern die unter Raum und Zeit zusammengefaßten Empfindungen nur Erscheinungen sind; so hören sie damit doch auf, ein bloßer Schein zu sein. Wir behaupten also die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung aller möglichen äußern Erfahrung, ob wir zwar die transscendentale Idealität desselben annehmen, wenn die Dinge durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit. Ebenso ist es mit der Zeit. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte: so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit (welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze) in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Wenn man aber diesen Vorstellungsformen objective Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht Alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als

Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden: so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte. Daß wir uns aber durch Raum und Zeit nur auf Erscheinungen, nicht auf das Ding-an-sich beziehen, erhellt auch schon daraus, wie sorgfältig man in der natürlichen Theologie darauf bedacht ist, Raum und Zeit aus der Anschauung Gottes wegzuschaffen, da das Urwesen allein eine intellectuelle Anschauung besitzt, d. h. ein Zusammenfassen alles Mannigfaltigen zu Einem, ohne Neben- und Nacheinanderfolge der Dinge. —

Das allgemeine bleibende Resultat, das aus dieser Kritik des Anschauungsvermögens gezogen werden muß, ist dieses: daß, da Kant es auf bloße Erscheinungen beschränkte, mit vollem Recht dasselbe ein für alle Mal als unfähig erwiesen worden, die wahrhafte Natur der Dinge zu erkennen; und daß die Dinge-an-sich so sind, wie sie in der für Kant hypothetischen Anschauung Gottes vorkommen. Spätere erst werden solche Erkenntniß dem wirklichen philosophischen Gedanken vindiciren. Man kann nicht genug die von Kant angelegten Fäden herausheben, welche von seinen Nachfolgern zu positiven Resultaten ausgesponnen worden; und dies ist eben das Aergerniß, was die moderne Popularphilosophie nimmt, daß auch die ächte Speculation an diesen großen Genius anknüpft, während jene Afterphilosophie sich der kritischen Philosophie, ihres negativen Resultates wegen, als eines Schildes zu bedienen, allein berechtigt zu sein glaubt. — Für den Kantischen Standpunkt aber ergibt sich, daß, indem Raum und Zeit nothwendig und a priori gegebene reine Anschauungen sind, Kant die anfangs

aufgeworfene Frage, Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, bereits zur Hälfte gelöst hat: Wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, so können wir in Raum und Zeit dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann; welche Urtheile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne, reichen, und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können. Das glänzendste Beispiel solcher aus Raum und Zeit abgeleiteten synthetischen Erkenntnisse a priori findet sich in der Mathematik. Wollen wir nun aber den Stoff der Erfahrung auch mit aprioristischen Begriffen verknüpfen, so bedürfen wir dazu eines andern Vermögens des menschlichen Geistes.

B. Die transscendentale Analytik wird uns in den ursprünglichen Begriffen des Verstandes diese zweite Quelle für solche Erkenntnisse a priori eröffnen. Diese Stammbegriffe werden aber einen Inhalt nur durch ihre Beziehung auf die sinnlichen Anschauungen erlangen können. So hat die transscendentale Analytik den Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe anzugeben: die transscendentale Deduction derselben, d. h. ihre Anwendung, oder die Erklärung der Art, wie sie sich a priori auf Gegenstände beziehen können, woraus Erfahrung entsteht, vorzunehmen: und das System der Grundsätze dieser Erfahrung aufzustellen, was Kant die transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nennt.

1. Analytik der Begriffe:[1] Der Verstand, aus welchem durch die eigne Thätigkeit seines Denkens Begriffe entstehen, hat, im Gegensatze zur Sinnlichkeit, als der Receptivität, den Charakter der Spontaneität. Er ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken. Die Erkenntniß durch Begriffe ist nicht intuitiv, sondern discursiv. Wie ohne die Sinnlichkeit

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 65—85.

uns kein Gegenstand gegeben sein würde, so kann ohne den Verstand keiner gedacht werden. Das Denken selbst ist, gleich der Sinnlichkeit, entweder rein oder empirisch, jenachdem es mit empirischem Stoffe der Anschauung vermischt ist oder nicht. Wenn die transscendentale Aesthetik aus dem Stoffe der Sinnlichkeit die Formen der reinen Anschauung ausschied, so müssen jetzt, als die Formen des Denkens, die reinen Verstandesbegriffe von der Materie der sinnlichen Vorstellungen getrennt und für sich herausgehoben werden. Unsere Begriffe beruhen auf Functionen, d. h. Einheiten der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.

Statt ihr System aber in seiner Nothwendigkeit aufzuzeigen, begnügt sich Kant, dieselben blos empirisch aufzuzählen und auf das System der logischen Urtheile zurückzuführen, indem er sagt, daß, da der Verstand von diesen Begriffen keinen anderen Gebrauch machen könne, als daß er dadurch urtheilt, es so viel Begriffe des Verstandes geben müsse, als sich Urtheile in der Logik vorfinden. Diesen innigen Zusammenhang zwischen Urtheil und Begriff erläutert er durch folgende Betrachtung: Der Begriff wird niemals, wie die Anschauung, auf den Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile, Alle Körper sind theilbar, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen wird er aber hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Wiederum ist der Körper nur dadurch Begriff, daß unter ihm, als Prädicat, andere Vorstellungen enthalten sind. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen,

so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann.

Die Urtheile der formalen Logik, welche Kant aus dieser lemmatisch aufnimmt, sind folgende zwölf, unter vier Klassen gebracht, deren jede drei Urtheile in sich begreift:

1.

Quantität der Urtheile.

Allgemeine.

Besondere.

Einzelne.

2.

Qualität.

Bejahende.

Verneinende.

Unendliche.

3.

Relation.

Kategorische.

Hypothetische.

Disjunctive.

4.

Modalität.

Assertorische.

Problematische.

Apodiktische.

Ich führe diese Urtheile hier an, weil, wie Kant selbst gesteht, diese Eintheilung in einigen Punkten von der gewohnten Technik der Logiker abweicht, und er, bei Gelegenheit des Unterschiedes der unendlichen von den bejahenden Urtheilen, das Verhältniß der transscendentalen Logik zur allgemeinen sehr gut angibt: Weil diese nämlich von allem Inhalt der Prädicate abstrahirt, und nur darauf sieht, ob es dem Subjecte beigelegt wird oder nicht, so kann sie die Urtheile der Qualität nur in bejahende oder verneinende eintheilen. Wo aber, wie in der transscendentalen Logik, auf den Werth und den Inhalt des Prädicats gesehen wird, da kann eine Bejahung vermittelst eines

blos verneinenden Prädicats, z. B. im Urtheile, „Die Seele ist nichtsterblich", nicht einem schlechtweg bejahenden Urtheile gleichgestellt werden. Durch dies Urtheil ist nichts Anderes gesagt, als daß die Seele eins von der unendlichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Die Sphäre des Nichtsterblichen hört dadurch nicht auf, unendlich zu sein. Der Begriff der Seele aber wird darum nicht im mindesten bejahend bestimmt. Diese unendlichen Urtheile also in Ansehung des logischen Umfangs sind wirklich blos beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt; deshalb müssen sie, als ein drittes Glied der qualitativen Urtheile, in der transscendentalen Tafel nicht übergangen werden. — Kant will sagen, daß, indem die Negation der Copula zum Prädicat geschlagen wird, Bejahung und Verneinung im Prädicate verbunden sind, und der Inhalt dieses Urtheils also ein höherer ist, als der der beiden andern. Kant hat hierdurch den Anstoß gegeben zur Lehre der Urtheile und Schlüsse, wie sie in der Hegel'schen Logik vorkommen, von denen ebenfalls mehreren, ungeachtet einer scheinbar gleichen Form, doch vermöge des Inhalts, eine ganz verschiedene Dignität und Stellung zugewiesen wird: wie denn z. B. das kategorische Urtheil wohl auch ein positives oder bejahendes ist, obgleich es durch seinen Inhalt unendlich höher steht und einer ganz andern Sphäre angehört.

Hieraus zieht Kant nun das System der Kategorien: Ich verstehe unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Auf solche Weise entspringen gerade so viele reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen,

als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen. Die zwölf den Urtheilen entsprechenden Kategorien stellt aber folgende Tafel auf:

1.
Quantität.
Einheit.
Vielheit.
Allheit.

2.	3.
Qualität.	Relation.
Realität.	Substanz und Accidenz.
Negation.	Ursache und Wirkung.
Limitation.	Wechselwirkung.

4.
Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Dasein — Nichtsein.
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Diese Zurückführung der Kategorien auf die Urtheile soll der ganze Leitfaden zur Entdeckung des vollständigen Systems aller Elementarbegriffe des Verstandes sein. Indessen ist der bloße Gedanke einer solchen Tafel schon von unendlicher Wichtigkeit, und Aristoteles allein (es sei denn, daß wir auch die Pythagoreer hierher zögen) ist Kant darin vorangegangen, hat jedoch ebensowenig an eine Deduction seiner Kategorien gedacht, als der Weise von Königsberg. Beide erkennen daher auch die Mangelhaftigkeit ihrer Tafeln selber an, Aristoteles indirect, indem er zu den zehn ersten Kategorien später noch fünf Postprädicamente hinzufügte: Kant ausdrücklicher, indem er sogleich bevorwortet, daß diesen Hauptkategorien noch viele untergeordnet seien, welche er nicht alle aufzählen wolle. So lägen z. B. in der Causalität die Kategorien: Kraft, Handeln, Leiden; in der Wechselwirkung:

Gegenwart, Widerstand; in der Modalität: Entstehen und Vergehen, Veränderung u. s. w. Während Kant sich also die Sache sehr leicht machte, hat erst Hegel dies System mit größerer Vollständigkeit, und als ein nothwendiges aus der Natur des absoluten Denkens abgeleitet. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Punkten unserer Betrachtung steht Fichte in der Mitte, indem auch er die Idee einer solchen immanenten Entwickelung wohl aufgefaßt, in der Ausführung aber dies Bestreben ihm nothwendig mislingen und ein einseitiges Ansehen erhalten mußte, weil er die Kategorien nicht aus dem absoluten Denken selbst, sondern aus dem Ich als einem Subjectiven herleiten wollte.

Ungeachtet Kant Aristoteles' Beispiel rühmend anerkennt, wirft er diesem dann doch mit Recht den von ihm selbst vermiedenen Fehler vor, nicht lauter reine Verstandesbegriffe auf die Tafel gebracht zu haben, indem ja auch die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, von Aristoteles zu Kategorien gemacht worden seien, und unter den Postprädicamenten sogar eins angetroffen werde, das nicht einmal eine reine, sondern nur eine empirische Anschauung sei, nämlich die Bewegung. Ferner tadelt Kant es, daß manche der Aristotelischen Kategorien blos abgeleitete Begriffe seien, wie aus der Causalität die Kategorien Handeln und Leiden.

Unstreitig bleibt aber der wichtigste Vorzug der Kantischen Tafel vor der Aristotelischen immer ihre trichotomische Eintheilung. Durch die Wiedereinführung dieser seit Proklus vergessenen Form, gewiß das größte und bleibendste Verdienst Kants, hat er den Anstoß zum Aufstellen der wahrhaften Methode der Philosophie im absoluten Idealismus gegeben, welcher, wie wir sehen werden, die Wahrheit als die Identität zweier einseitigen Richtungen, und als den dritten die zwei ersten versöhnenden Begriff ausspricht. In der That haben dies Verhältniß denn auch schon auf der Kantischen Tafel die drei Stammbegriffe jeder Klasse zu einander, ohne daß Kant selbst jedoch einen besonderen Werth

darauf zu legen gewußt hätte. Zwar behauptet er an einem anderen Orte,[1] daß diese Eintheilung in der Natur der Sache liege: „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreitheilig ausfallen. Aber nach demjenigen, was zu einer synthetischen Einheit a priori überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, muß die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein.“ Hierin ist allerdings die richtige Einsicht in die Natur der speculativen Methode enthalten. Diese Tafel (sagt Kant) ist im theoretischen Theile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen. Er gibt dabei selbst seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft als ein Beispiel solches Verfahrens an. Statt aber durch weitere Entwickelung jenes trichotomischen Verhältnisses das dialektische Auflösen der Kategorien, und ihre immanente Selbstbewegung zu triadischen Gliedern verfolgt zu haben (wodurch sie eben in das nothwendige System der Kategorien der Vernunft verwandelt worden wären): behielt die kritische Philosophie sie als einseitige, starre Verstandesbegriffe bei, und mußte sie dann mit Recht für unfähig halten, die Erkenntniß der Vernunftgegenstände zu bewirken; wogegen sie in der Hegel'schen Logik als die ewigen Grundprincipien der Vernunft für die Erkenntniß der absoluten Wahrheit auftreten konnten.

Eine andere „artige Betrachtung“, welche Kant über diese Tafel der Kategorien anstellt, ist die: Daß die vier Klassen sich auf zwei reduciren lassen, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung, der reinen sowohl (Quantität) als empirischen (Qualität), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände, entweder

---

[1] Kritik der Urtheilskraft (3. Aufl., 1799), Einleitung, S. LVII, Anmerk.

in Beziehung auf einander (Relation) oder auf den Verstand (Modalität) gerichtet sind; die erste Klasse würde ich die der mathematischen, die zweite die der dynamischen Kategorien nennen.

Mit dieser Aufstellung der Kategorien behauptet Kant nun die zweite Hälfte der Frage gelöst zu haben: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Denn zu Raum und Zeit kommen jetzt die Stammbegriffe des Verstandes als neue ursprüngliche Weisen der Synthesis a priori hinzu. Wie Raum und Zeit, ordnen auch sie a priori den Stoff der sinnlichen Anschauungen: und sind demselben, wie dieser ihnen, unumgänglich nöthig. Denn wenn die Begriffe ohne Anschauungen leer sind, so sind wiederum die Anschauungen ohne Begriffe blind. Da ferner der einzige Gegenstand der Erkenntniß der durch die Sinnlichkeit gegebene Stoff der Anschauungen ist, so können uns die Kategorien nur durch ihre Anwendung auf die Sinnlichkeit und die Erscheinungen zur Erkenntniß verhelfen.

2. Anwendung der Kategorien.[1] Da das Charakteristische der sinnlichen Anschauungen die Mannigfaltigkeit ist, die Kategorien des Verstandes dagegen die Formen der Einheit darstellen, wodurch jene unendliche Mannigfaltigkeit im Verstande verknüpft wird, so bildet diese Anwendung der Kategorien auf den Stoff der Sinnlichkeit eine Reihe von Synthesen: Die Apprehension der Vorstellungen als Modificationen des Gemüths in der Anschauung, die Reproduction derselben in der Einbildung, und ihre Recognition im Begriffe. Das verbindende Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und Kategorien, was den letzteren dabei behülflich ist, die Vielheit des sinnlichen Stoffs zur Einheit zu verknüpfen, sind die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit.

a. Die niedrigste Stufe ist die Wahrnehmung, welche das Mannigfaltige der Anschauungen verknüpft, ohne denselben den Charakter der Anschauung zu nehmen. Erst die Wahrnehmung

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 86—136 (Erste Ausg., S. 84—147).

macht eine Erscheinung zu einem Gegenstande, indem sie uns die vielfachen Empfindungen und Anschauungen, die der Gegenstand uns darbietet, als Eins zusammenfassen läßt. Solches Wahrnehmen nenne ich die Synthesis der Apprehension. Sie bildet zwar die Grundlage der folgenden Synthesen, wird aber selbst erst durch diese möglich. Zunächst glauben wir freilich, es bei dieser Synthese nur mit der Anschauung zu thun zu haben; doch ist auch bei ihr schon der Verstand das die Einheit Bewirkende. Wenn ich nämlich z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apperception des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes zu Grunde. (Der Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, sofern es im Objecte liegt, heißt die Affinität des Mannigfaltigen.) Das Haus kann also nur deshalb als Eins aufgefaßt werden, weil es im Raume bei einander ist und mit sich zusammenhängt. Die der Wahrnehmung zu Grunde liegende Raumeinheit hat aber selbst wiederum lediglich in der Kategorie der Quantität ihren Grund; denn Quantität ist Zusammenfassen oder Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt.

In dieser und den folgenden Verbindungen des Mannigfaltigen richten sich die Erscheinungen der Natur nach den Kategorien, da die Gesetze dieser Synthesen den Erscheinungen ja auch nur in Bezug auf unser Subject, nicht an sich zukommen. Die Natur ist nichts, als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding-an-sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths. Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein: und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths, ursprünglich hineingelegt. Der Verstand ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben; denn

Erscheinungen können als solche nicht außer uns Statt finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit.

b. Eine noch größere Wirksamkeit, als in der ersten Verknüpfung, zeigt der Verstand in der zweiten, welche die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft genannt wird. Denn indem die Einbildungskraft das Vermögen ist, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen, so erhebt sie sich über die bloße Anschauung und ist Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit; sie hat also durch die Erzeugung ihrer Bilder, welche zwischen Sinnlichkeit und Denken in der Mitte stehen, schon an der Spontaneität des Denkens Theil. Als das im Innern wirkende Vermögen, bezieht sich die Einbildungskraft ferner nicht mehr auf die Raumeinheit, wie die Wahrnehmung, sondern findet ihre Synthesen durch die reine Anschauung der Zeit vermittelt; und es war dies wohl auch vorauszusehen, damit beide Formen der reinen Anschauung sich als Mittelglieder zwischen die empirischen Anschauungen und die reinen Begriffe stellen möchten. Die Synthesis der Einbildungskraft ist noch keine reine Verstandesverbindung; sie kann, als eine Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist, figürlich genannt werden. Die Bilder der Einbildungskraft, als die verschiedenen Wirkungen des Verstandes auf die Sinnlichkeit, heißen die transscendentalen Schemata der Erscheinungen; sie sind Zeitbestimmungen a priori nach Regeln. Sie sind also nichts Anderes, als die noch mit einem Reste von Sinnlichkeit behafteten Kategorien: einerseits intellectuel, andererseits sinnlich; woraus denn folgt, daß sie auch den Klassen der Kategorien parallel laufen müssen. — Anderwärts [1] nennt Kant sie daher auch Anschauungen, welche die Realität der reinen Verstandesbegriffe darthun.

α. Das reine Bild aller Größen für den äußern Sinn ist

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 254.

der Raum: aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Größe aber, als eines Begriffs des Verstandes (das also der Kategorie der Quantität entspricht), ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) in sich zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts Anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, und dadurch die Erzeugung der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes; die Zahl geht also auf die Zeitreihe. — Wenn der Gedanke der Quantität nur in der Zeit zur Anschauung kommt, so ist die Succession der Zeit wiederum nur als Zahl vorstellbar.

β. Das Schema für die Kategorie der Qualität ist die Synthesis der Empfindung oder Wahrnehmung mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit: der Zeitinhalt. Denn Realität ist im reinen Verstandesbegriffe (der Qualität) das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; diese aber füllt allein die Succession der Zeitmomente aus. (An den Erscheinungen entspricht der Empfindung die transscendentale Materie aller Gegenstände.) Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie die Zeit mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (die Negation) aufhört. Die Empfindung, als erfüllte Zeit, ist also das Schema der Realität: die leere Zeit, ohne Empfindung, das Schema der Negation: und ein gewisser Grad der Empfindung, wo Positives und Negatives zusammenfallen, das Schema der Limitation.

γ. Das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit gibt die Schemata für die Kategorien der Relation. Diejenige Zeitbestimmung, welche diese Schemata hervorbringt, ist die Zeitordnung, weil sie eben das Verhältniß der Erscheinungen zu einander angibt. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, während alles Andere wechselt. Das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt

wird, jederzeit etwas Anderes folgt, ist das Schema der Causalität. Zwei beharrliche Reelle, deren Bestimmungen zugleich sind, ist das Schema der Wechselwirkung.

d. Der Zeitinbegriff endlich, oder der Complexus aller Zeitsuccessionen in der Welt, bestimmt die auf den Kategorien der Modalität beruhenden Schemata, welche die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalten und vorstellig machen. Das Schema der Möglichkeit ist nämlich die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit. Das Dasein in einer bestimmten Zeit ist das Schema der Wirklichkeit: das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit das der Nothwendigkeit.

e. Doch alle diese verschiedenen Synthesen beziehen sich zuletzt und sind enthalten in dem: Ich denke, als der höchsten, alle Anschauungen in sich schließenden und sie alle begleitenden Synthese; denn in einem und demselben Subjecte findet sich diese unendliche Mannigfaltigkeit verschiedener durch die Anschauung gegebener Vorstellungen verknüpft. Dies „Ich denke" nenne ich einerseits die reine oder ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, welches, indem es alle anderen Vorstellungen begleitet, selbst von keiner weiter begleitet werden kann: andererseits die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, weil sie die Möglichkeit aller Erkenntniß a priori in sich schließt. Denn wie die Vorstellungen der Anschauung dadurch allein die meinigen werden, daß sie meinem mit sich identischen Selbstbewußtsein angehören; so sind die Kategorien, als die verschiedenen Weisen, jene Vorstellungen zur Einheit zu verknüpfen, selbst nur in der Identität des Selbstbewußtseins, als der reinsten objectiven Einheit, gegeben. Folglich ist das ursprüngliche und nothwendige

Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen; diese sind reine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Das bleibende, stehende Ich der reinen Apperception muß zur Einbildungskraft hinzukommen, um ihre Function intellectuell zu machen; es erkennt die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände in der *absoluten* Einheit der Apperception. Als die Recognition der Anschauungen und Bilder in Begriffen, ist diese ursprüngliche Apperception selber das Princip aller Philosophie. — Als solches wird sich denn das Ich in der That in der Fichte'schen Philosophie ergeben. Wir treffen hier wiederum auf eine ächt speculative Auffassungsweise Kants. Es ist ganz richtig, daß wir in der Sinnlichkeit und Einbildungskraft Kategorien wiedererkennen müssen, und daß die Bestimmungen jener nur soviel Werth und Würde haben, als ihnen Gedanken zu Grunde liegen.

Diese Identität des Selbstbewußtseins ist nicht blos eine subjective Bedingung, um ein Object zu erkennen, sondern allein erst durch dieselbe wird die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauungen für mich zu einem Objecte. Im „Ich denke" kann ich alle meine Vorstellungen zusammenfassen; die Verbindung liegt nicht in den Gegenständen, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes. Was in der successiven Apprehension des Mannigfaltigen eines Hauses liegt, wird als Vorstellung: die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet. Der transscendentale Gegenstand ist wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei $= x$; diese Einheit ist aber nichts, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Da durch sie alles Mannigfaltige in einen Begriff vom Objecte vereinigt wird, heißt sie objective Einheit. Lediglich weil diese Einheit

a priori in uns ist, setzen wir den unbekannten Gegenstand unserer Erkenntniß selber als Einen. Es ist nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden. Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen; und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transscendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können: sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt.

Kant hält es nun nicht für unmöglich, daß dieser Eine Gegenstand, das Ding-an-sich, was hinter aller Mannigfaltigkeit der Erscheinung liegt, mit dem Ich eine und dieselbe denkende Substanz sei: „Vergleichen wir das denkende Ich mit dem Intelligiblen, welches (als Ding an sich selbst) der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom Letztern gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide. Ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit der Existenz des denkenden Selbst von dem etwanigen transscendentalen Substratum äußerer Erscheinungen können wir einsehen. (Beides dürfte vielleicht so ungleichartig nicht sein.) Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raum außer mir sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Mithin kann ich wohl annehmen, daß der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinns Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn

mit Bewußtsein vorgestellt werden können. Auf diese Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können.“ [1] Ein großer Theil des Vorhergehenden ist der ersten Ausgabe, hin und wieder auch spätern Abschnitten derselben entlehnt; und besonders die letzten Worte Kants sind eine jener schönen Stellen, wo die speculative Wahrheit den Schleier des subjectiven Idealismus lüftet, um ihn jedoch sogleich wieder zu schließen. Erst Fichte und noch mehr die späteren Philosophien haben solche höhere Inconsequenzen des Kantischen Kriticismus zu consequenter Durchführung gebracht. Kants Princip selbst aber hat noch durch viele Seichtigkeiten und Flachheiten hindurchgehen und verzerrt werden müssen, ehe diese höhere Speculation zum Durchbruch kommen konnte. —

Die aus diesen verschiedenen Synthesen resultirende einzig mögliche Erkenntniß, welche Kant **Erfahrung** nennt, hat das Eigene, nicht die aller Allgemeinheit und Apriorität ermangelnde Erfahrung sein zu wollen, welche dem Hume'schen Skepticismus unterliegen mußte, sondern den Zug der Nothwendigkeit bei sich zu führen. Denn obgleich Kant von Hume ausgegangen war, welcher auch die Verstandesbegriffe für etwas innerlich Producirtes ansah, so machte er sie doch nicht, wie dieser, zu subjectiven, zufälligen Gewohnheiten, sondern vielmehr zu allgemeinen und nothwendigen Formen des Denkens. Sie sind zwar nur in uns, und der Verstand bringt sie erst an die Gegenstände; die Erscheinungswelt, die hiermit entsteht, hat aber lediglich durch dieselben objective Gültigkeit, obgleich sie darum nicht aufhört, eine Product unseres Verstandes zu sein. Umgekehrt wird die objective Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie

---

[1] Erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, S. 360, 383 (Sechste Auflage, S. 309), 379, 359.

allein Erfahrung möglich sei, und sie sich nicht auf Dinge-an-sich beziehen. So ist Kant zugleich Empirist und Idealist. Er meinte dadurch die Mitte getroffen und die menschliche Vernunft an zwei Klippen glücklich vorbeigeführt zu haben: dem Lockeanismus, der, weil er reine Begriffe des Verstandes aus der Erfahrung ableitete, der Schwärmerei Thür und Thor öffnete; und dem Skepticismus Hume's, der eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. Kant will nämlich innerhalb der Schranken der Sinnlichkeit Nothwendigkeit und Allgemeinheit durch die Kategorien a priori erzeugen. Die Erfahrung ist also bei ihm zugleich metaphysisch, indem sie jede Wissenschaft zu einem auf der Kategorientafel beruhenden Systeme von synthetischen Urtheilen a priori erheben kann. So zeigt sich hier die nähere Art und Weise, auf welche der Kantischen Philosophie eine, wenn gleich noch unvollkommene, Verknüpfung der zwei früheren einseitigen Richtungen der neueren Philosophie, des Empirismus und der Metaphysik, gelungen sei: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt; gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin er sich einschränken läßt. Selbst unter unsere Erfahrungen mengen sich Erkenntnisse, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen." Dieser idealistischen Fassung des Anfangs der Kritik der reinen Vernunft in der ersten Ausgabe substituirt die zweite Auflage schon eine viel rohere realistische Wendung: „Wenn gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus sich selbst hergibt; welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung

uns zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat." Gerade so drückte sich Reinhold, von dem wir nachher sprechen werden, zwei Jahre später aus.

Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben wäre, würde anschauen; der unsere kann nur denken, und muß in den Sinnen die Anschauung suchen. Für einen göttlichen Verstand, der durch seine Vorstellungen die Gegenstände selbst schüfe, hätten die Kategorien gar keine Bedeutung. Das wäre ein intuitiver Verstand, den wir Menschen nicht haben. — Dieser intuitive Verstand, oder diese intellectuelle Anschauung ist aber bei den spätern Philosophen gerade, als Vernunft, das ächte Princip der philosophischen Erkenntniß. Wir werden in der transscendentalen Dialektik sehen, wie Kant dieser Vernunft noch das Vermögen abspricht, a priori ohne gegebene Gegenstände zu erkennen.

3. Nachdem Kant Sinnlichkeit und Kategorie, die beiden Bestandstücke der Erfahrung, in welcher, als der einzig möglichen Erkenntniß, sie verknüpft sind, nach allen Seiten hin beleuchtet hat, entwickelt er das aller Erfahrung zu Grunde liegende System der Grundsätze des reinen Verstandes.[1] Diese Grundsätze sind wiederum, wie die Schemata der Einbildungskraft, unter der Leitung der Kategorientafel entworfen, und im Grunde nichts weiter, als diese, in ein neues Gewand gehüllt. Doch bevor Kant sie entwickelt, sagt er: Obgleich wir eigentlich nur von den synthetischen Urtheilen a priori zu sprechen haben, weil nur sie Erkenntniß, d. h. Synthesis von Begriff und Wahrnehmung, enthalten, so müssen wir zur Vergleichung doch auch den obersten Grundsatz der analytischen Urtheile berühren; dieser ist der Satz des Widerspruchs, daß Etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne. Von dem, was im Begriffe eines Dinges liegt, muß man das Gegentheil immer richtig verneinen, den

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 137—214.

Begriff selbst bejahen. Dieser Satz ist eine negative Bedingung aller unserer Erkenntniß. Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht. Ob aber diesem Dinge in Wahrheit ein Prädicat und welches zukomme, hat der Satz des Widerspruchs nicht zu entscheiden. Er ist also nur ein Kriterium der Wahrheit, um den Irrthum zu verbannen; und nur bei analytischen Urtheilen, weil darin das Prädicat schon im Begriffe mit Identität enthalten ist, kann er auch die Wahrheit erkennen, welche ihm eben in dieser identischen Beziehung besteht. Daher er denn auch der Satz der Identität heißt. — Kant entthront also mit Recht diesen Satz seiner metaphysischen Würde, die besonders Wolf noch verfochten hatte. Nur hätte Kant auch positiv mit diesem Satze brechen: und die Objectivität des Widerspruchs behaupten sollen, obgleich derselbe nicht ein Letztes ist, sondern die nothwendigen Gegensätze, auf welche die Vernunft geräth, in einer höheren Einheit gelöst werden müssen.

Als obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile a priori stellt Kant auf: Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. — Dies will nichts Anderes sagen, als daß jede Erkenntniß nur durch die Synthesen möglich wird, die auf Kategorien beruhen. Und auch hierin ist es enthalten, daß Kant schon den Satz des Widerspruchs von seiner eingebildeten Höhe herabzustürzen unternommen. Denn jede dieser Synthesen verknüpft zunächst Entgegengesetztes und scheinbar Widersprechendes, Verstand und Sinnlichkeit, Einheit und Mannigfaltigkeit, mit einander.

Die Grundsätze des reinen Verstandes, welche hinreichen, um alle synthetischen Urtheile a priori über Erscheinungen zu fällen, theilen sich den Kategorien gemäß in vier Klassen.

a. Die auf der Kategorie der Quantität beruhenden Axiome der Anschauung, welche blos die Form der Anschauungen betreffen, haben zum Princip: „Alle Erscheinungen sind, ihrer

Anschauung nach, extensive Größen,"[1] d. h. solche, wo die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht. Hieraus fließen die mathematischen Axiome, daß zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich sei, zwei gerade Linien keinen Raum einschließen u. s. w.

b. Die Kategorie der Qualität gibt uns die Anticipationen der Wahrnehmung, mit dem Principe: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe, d. h. einen Grad"[2] des Einflusses auf die Sinne. Denn die durch die Qualität erzeugte Empfindung ist, wie die Qualität selbst, stets etwas Einfaches: die intensive Größe aber gerade eine solche, welche immer nur als Einfaches apprehendirt wird. (Alle Qualität ist a posteriori, nur die Quantität a priori.)

c. Die Analogien der Erfahrung werden aus den Kategorien der Relation gebildet. Ihr Princip ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. — Da diese Verknüpfung nur in der Zeit geschehen kann, so drückte Kant in der ersten Ausgabe diesen allgemeinen Grundsatz also aus: „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit."[3] Die den Kategorien der Relation entsprechenden Modi der Zeit: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, geben also folgende drei Analogien der Erfahrung.

α. Bei der ersten Analogie ziehen wir wieder die ursprüngliche, idealistischere Fassung vor: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt."[4] Wogegen die folgenden

---

[1] Erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, S. 162.
[2] Ebendaselbst, S. 166.
[3] Ebendaselbst, S. 176—177.
[4] Ebendaselbst, S. 182.

Aussagen sagen: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz; und die Quantität derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert. Denn wie die Zeit selbst beharrt, und der Wechsel nur in ihr Statt findet, so beharrt auch ihr Substrat, die Substanz, da Veränderung, Entstehen und Vergehen immer nur an der Substanz vorgehen, und deren Bestehen voraussetzen.

β. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Daraus folgt der Leibnitzische Satz des zureichenden Grundes, und das Gesetz der Continuität aller Veränderungen, weil die Zeit, in welcher sie sich zutragen, selber continuirlich ist. Es gibt daher auch keinen Sprung in der Natur u. s. w.

γ. Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Dies gibt den Grundsatz der Composition, wie man die erste Analogie den Grundsatz der Inhärenz, die zweite den der Consequenz nennen kann.

d. Die Postulate des empirischen Denkens gründen sich auf die Kategorien der Modalität, welche das Besondere an sich haben, daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken.

α. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. Da z. B. der Raum, als die Form der Anschauung, eben eine formale Bedingung der Erfahrung ist, und als solche, um eingeschlossener Raum zu werden, wenigstens dreier gerader Linien bedarf, so ist die erste geometrische Figur, welche möglich ist, der Triangel. Der Begriff einer von zwei geraden Linien eingeschlossenen Figur ist dagegen unmöglich.

β. Was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (d. h. mit der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. — Indem

nämlich der Begriff eines Körpers, bei Kant, seine bloße Möglichkeit ist, so ist ihm die Wahrnehmung, die den Stoff zum Begriffe hergibt, der einzige Charakter seiner Wirklichkeit.

γ. Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt nothwendig. Das einzige Gesetz für den nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen ist aber das Causalitätsverhältniß.

Hier folgt in den späteren Auflagen eine Widerlegung des materialen oder empirischen Idealismus,[1] welcher das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder blos für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt: Der letztere, der dogmatische Idealismus Berkeley's, ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit Allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. — „Ich verstehe aber" (sagt anderwärts die erste Ausgabe) „unter dem transscendentalen Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Raum und Zeit nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst, sind. Diesem Idealism ist ein transscendentaler Realism entgegengesetzt, der Raum und Zeit als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen. Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist,

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 200 flg.

mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem Alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist. Für diesen transscendentalen Idealism haben wir uns nun schon im Anfange erklärt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des innern Sinns (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äußere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum innern Sinne zählen, ob sie gleich ebensowohl blos zum denkenden Subjecte, als alle übrigen Gedanken, gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben: daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann."[1] —

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name),

---

[1] Erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, S. 369—370, 385.

umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es dem auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abentheuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen: ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindseligen Ansprüche gesichert halten können.

Die transscendentale Analytik schließt hiernach mit dem Resultate, daß, wenn auch die sinnliche Erfahrung oder die Welt der Erscheinungen allein erkennbar ist, weil die Kategorien nur in Verbindung mit ihnen Erkenntniß verschaffen, Kant damit doch nicht das Ding-an-sich, sondern nur seine Erkenntniß geläugnet haben wollte: Es folgt aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unserer Vorstellung sein kann; mithin zeigt das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas an, das an sich selbst, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß. — Die Erscheinung setzt eben ein festes Ansich voraus, dessen Erscheinung sie sei. Ohne jedoch den inneren Zusammenhang beider Seiten näher zu entwickeln, weist Kant in einem letzten Abschnitt der Analytik [1] auf das Ding-an-sich hin, indem

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 214—253 (Erste Ausg., S. 235—292).

er das Verhältniß desselben zur Erscheinung angibt: Da das Ding-an-sich nie in einer möglichen Erfahrung gegeben sein kann, wir also, ohne transscendent zu werden, uns Etwas über dessen Objectivität auszumachen nicht getrauen dürfen, so weist die transscendentale Ansicht ihm seinen Sitz lediglich im Denken an. Es kann daher Noumenon genannt werden, im Gegensatze zum Phänomenon, als dem Gegenstande der Sinne. Hier stände ein ganz anderes Feld für uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte. Das Noumenon darf aber durchaus nicht in positiver Bedeutung als ein intelligibler Gegenstand für unsern Verstand angesehen werden. Denn der Verstand hat es ja mit keinen anderen, als mit sinnlichen Gegenständen zu thun, und kann nur in Verbindung mit der Sinnlichkeit Gegenstände bestimmen. Für einen Verstand, der nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen intelligiblen Gegenstand erkennen könnte, hätte das Noumenon positive Bedeutung; ein solcher Verstand ist aber Etwas, von dem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Es läßt sich also vom Begriff des Noumenon nur sagen, daß er keinen Widerspruch enthalte, da man von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten kann, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Jener Begriff ist also ein problematischer: und es ist völlig unbekannt, ob das Noumenon in uns oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Ferner ist der Begriff eines Noumenon nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen. Er ist also blos ein Grenzbegriff, damit der Verstand die Anmaßungen der Sinnlichkeit einschränke, daß sie sich nicht als das Ganze setze; ein solcher Begriff ist folglich nur von negativem Gebrauche. Aber der Verstand setzt sich auch sofort

selber Grenzen, die Noumena durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken, ohne sich in Wahn und Blendwerke zu verirren.

Es darf also nicht eine Welt der Phänomene und eine Welt der Noumene in dem Sinne unterschieden werden, als seien sie Beide Gegenstände unserer Erkenntniß, und zwar jene als Inbegriff der Erscheinungen für unsere Sinne, diese als Dinge-an-sich für unseren reinen Verstand. Denn indem man das, was der Verstand blos im transscendentalen Sinne und als ein unbekanntes Etwas nimmt, zu einem wirklichen Gegenstande der Erkenntniß machte: so zog man es in das Gebiet der Erfahrung herab, gestattete außer dem empirischen Gebrauche des Verstandes fälschlich noch einen transscendentalen, oder verwechselte vielmehr diesen mit jenem. Mit anderen Worten: man hielt die Erscheinungen für Dinge an sich selbst. Dies ist die Quelle aller Verwirrungen, alles Irrthums und Widerstreits in der bisherigen Metaphysik gewesen. Denn da man zum Behufe solcher metaphysischen Erkenntniß wissen muß, welches Verhältniß gegebene Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen haben, indem dadurch allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann: so ist, um jeden Irrthum zu vermeiden, vor allen Dingen eine solche Vergleichung unserer Vorstellungen und Begriffe anzustellen, durch welche unterschieden wird, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend unter einander verglichen werden. Die Handlung dieses Vergleichens nenne ich die **transscendentale Ueberlegung** (oder Reflexion), und die Anweisung nach Regeln, den Ort zu bestimmen, welchen wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstande ertheilen, **transscendentale Topik**. Die Verhältnisse, in welchen Begriffe in unserer Erkenntniß zu einander gehören können, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und des Aeußern, der Materie und Form. Sie unterscheiden sich von den Kate-

gorien dadurch, daß sie nicht, wie diese, den nach Größe, Realität u. s. w. bestimmten Gegenstand selbst darstellen, sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, ohne vorher die transscendentale Ueberlegung angestellt zu haben, so wird der Gebrauch dieser Begriffe sehr unsicher. Denn es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich in einer transscendentalen Amphibolie, d. h. einer Verwechselung des reinen Verstandes-Objects mit der Erscheinung, gründen.

Dieser Fehler — welchen Kant mit einem etwas gesuchten Ausdrucke Amphibolie der Reflexionsbegriffe nennt — verleitete die Metaphysiker, vornehmlich Leibnitz, über das System der Erfahrung hinaus, ein intellectuelles System der Welt zu errichten, indem er die Erscheinungen intellectuirte, wie Locke die Verstandesbegriffe sensificirte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectiv-gültig von Dingen urtheilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich, ihrer Meinung nach, unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen. Dies schrieb nämlich Locke dem Verstande, jenes der Sinnlichkeit Leibnitz zu.

Dem Letzteren ins Besondere wirft Kant vor, die Gegenstände der Sinne, als Dinge überhaupt, blos im Verstande unter einander verglichen zu haben: Bei der Frage nach Einerleiheit und Verschiedenheit ist also ein Gegenstand, mehrmals dargestellt, jedesmal aber mit denselben inneren Bestimmungen, immer einer und derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, und folglich numerisch identisch. In der Erscheinung ist aber bei gänzlicher Einerleiheit des Begriffs schon die Verschiedenheit

der Oerter ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes. Beide Gebiete verwechselnd, stellte Leibnitz seinen Satz des Nichtzuunterscheidenden auf (principium identitatis indiscernibilium), wonach zwei Dinge, deren Begriffe nicht zu unterscheiden sind, selber Ein und dasselbe Ding sind, sich also z. B. nicht zwei Blätter in der Natur finden werden, die vollkommen identisch sind, weil sie sonst Eins wären. Der Fehler der Erschleichung (vitium subreptionis metaphysicum, wie Kant es in einer frühern Abhandlung [1] nannte) besteht darin: was bei Gegenständen des Verstandes seine vollkommene Richtigkeit hat, auf Gegenstände der Sinne angewendet zu haben. Was ferner in Bezug auf Einstimmung und Widerstreit von den Realitäten gilt, daß sie einander nicht widerstreiten, wenn sie nur durch den reinen Verstand vorgestellt werden, das hat Leibnitz und sein Nachfolger auch auf das Reale der Erscheinungen irrthümlich angewendet, und daher behauptet, daß alle Uebel nichts, als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. h. Negationen seien, als das einzige der Realität Widerstreitende. Daher konnten sie auch ein Wesen annehmen, in welchem sie alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, vereinigten. Drittens ist in Bezug auf das Verhältniß des Inneren und Aeußeren zu bemerken, daß für Gegenstände des reinen Verstandes allerdings nur dasjenige innerlich ist, was gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf etwas von ihm Verschiedenes hat. Die inneren Bestimmungen der Erscheinungen sind aber nichts, als ein Inbegriff von lauter Relationen. Indem Leibnitz nun wieder die Erscheinungen für Dinge-an-sich nahm, nannte er sie Monaden, d. h. einfache Subjecte mit Vorstellungskräften, welche alle ihre Bestimmungen nur aus sich selbst entwickelten; er mußte also für die Gemeinschaft dieser Substanzen die prästabilirte Harmonie annehmen,

[1] De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Vermischte Schriften, Bd. II.), S. 478.

weil er keinen äußeren physischen Einfluß zwischen ihnen gelten lassen wollte. — So werden Leibnitz endlich in Bezug auf Materie und Form ähnliche Verwechselungen vorgeworfen: Die erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, die zweite dessen Bestimmung. Auch wurde, in Ansehung der Dinge überhaupt, unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber als diejenige Form angesehen (die *στέρησις* des Aristoteles), wodurch sich ein Ding vom andern nach transscendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei, wenigstens im Begriffe, um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerst Dinge an, Monaden, Raum und Zeit aber waren, jener durch das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander, nur als Gründe und Folgen möglich. Also waren Raum und Zeit die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst.

C. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Verstand sich einen Gegenstand an sich selbst nur als transscendentales Object denken dürfe, das die Ursache der Erscheinung ist, nicht aber unter Kategorien gebracht werden kann, weil diese nur für die sinnliche Anschauung gelten. In Ermangelung einer anderen Anschauungsweise bleibt das Ding-an-sich also unbekannt. Da jedoch außer der Sinnlichkeit und dem Verstande, wir noch die Vernunft als die oberste Erkenntnißkraft besitzen, so wäre doch genauer zu untersuchen, ob sie nicht geeignet wäre, das Ding-an-sich zu erkennen. Diese Untersuchung nimmt die transscendentale Dialektik[1] vor: Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 253—265.

der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Wie wir den Verstand als das Vermögen der Regeln erklären, so ist die Vernunft das Vermögen der Principien. Erkenntniß aus Principien ist diejenige, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt ist: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Die Vernunft ist also zwar das Vermögen des Unbedingten oder der Principien, aber da sie nicht unmittelbar auf Gegenstände sich bezieht, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, so muß ihre Thätigkeit eine immanente bleiben. Wollte sie die höchste Vernunfteinheit nicht blos im transscendentalen Sinne nehmen, sondern sie zu einem wirklichen Gegenstande der Erkenntniß erheben: so würde sie transscendent, indem sie die Verstandesbegriffe auf die Erkenntniß des Unbedingten anwendete. Aus diesem Ueberfliegen und falschem Gebrauch der Kategorien entsteht der transscendentale Schein, welcher uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes über die Erfahrung hinaus hinhält. — Da die Vernunft sich bei der Anwendung dieser Kategorien auf das Unbedingte in lauter Widersprüche verwickelt findet, das Aufstellen solcher entgegengesetzten Behauptungen aber von jeher Dialektik genannt wurde: so hat Kant der jetzt vorzunehmenden Betrachtung den Namen der transscendentalen Dialektik gegeben, deren Aufgabe es sei, den transscendentalen Schein aufzudecken. Weil er aber dabei die festen Verstandesbegriffe noch nicht in flüssige Momente der Vernunft umzuwandeln wußte, so blieb ihm das Resultat dieser Widersprüche der Dialektik ein rein negatives, ein bloßer Schein an ihren Gegenständen, und die positive Einheit der Gegensätze verborgen, ohne daß ein immanenter Widerspruch sie selbst aus ihrer

todten Ruhe gerissen hätte. Die Vernunft brachte es also hier nur zur Einsicht in die Nothwendigkeit jenes Widerspruchs: Sie kann nicht bewerkstelligen, daß der Schein verschwinde, sondern nur daß er aufhöre, sie ferner zu täuschen. Indem sie jedoch weiß, daß sie es mit einer natürlichen, ihr unvermeidlichen Illusion zu thun hat, so steckt sie sich ihre Grenzen, und versucht es nicht mehr, ins Gebiet des Uebersinnlichen theoretisch auszuschweifen.

Indem Kant das Unbedingte, das der Gegenstand der Vernunft ist, die Ideen der Vernunft nennt, so hat er in der transscendentalen Dialektik zunächst das System dieser Ideen zu entwickeln. Ihr weiteres Geschäft ist, die Trugschlüsse aufzudecken, welche der Verstand begeht, wenn er diese Ideen unter seine Kategorien bringen will. Endlich hat die Kritik der reinen Vernunft in den Ideen das Princip der Methode aufzustellen, da ihr Gebrauch sich allein darauf beschränken muß, die Erfahrungserkenntniß des Verstandes zu regeln.

1. Die Ideen der Vernunft.[1] Mit Recht hat Kant den Ausdruck Idee dem Höchsten in der Philosophie vindicirt, indem er ernstlich davor warnt, die Idee nicht mit einer bloßen Vorstellung — oder wohl gar Einfall — zu verwechseln. Auch rechtfertigt er seinen Sprachgebrauch, die Idee für diese innere Gedankenwelt aufzubewahren, durch das Beispiel Plato's, bei welchem die Idee dasjenige sei, dessen man sich nur erinnert, d. h. das man nur im Inneren des Gedankens ohne die Hülfe der Erfahrung in sich erzeugt. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat (sagt er), muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören.

Die Idee der Tugend ist keine Chimäre, sollte auch in der Erfahrung Niemand sie erreichen; denn sie bleibt praktischer Maßstab der Beurtheilung. Für das Sittliche ist also die Erfahrung nicht Quelle der Wahrheit, wohl aber für das theoretische Gebiet. —

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 266—287.

Aber auch hier, ungeachtet Kant den Menschen auf die Erfahrung zu beschränken scheint, schließt er ihm dennoch eine Intellectualwelt auf, ob er sie gleich leer läßt: Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transscendent, obgleich sie nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben sind. — Daß aber die Ideen nicht in der Erfahrung angetroffen werden, noch ein ihnen congruirender oder adäquater Gegenstand darin vorkommen kann, was bei Kant immer als ein Mangel unserer Erkenntniß erscheint, schreibt sich vielmehr vom hohen Werthe dieser Ideen selber her, welche der sinnlichen Erfahrung gar nicht bedürfen und sie sogar verschmähen müssen, da ihr wahrhaftes Dasein eben nur im Gedanken, als ihrem eigentlichen Elemente, zum Vorschein kommen kann.

Wie der Verstand, als das Vermögen der Urtheile, aus denselben seine Begriffe entnahm, so wird die Vernunft, als das Vermögen der Schlüsse, aus diesen ihre Ideen ableiten. In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (major) durch den Verstand: zweitens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urtheilskraft; endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel, mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Da nun der Gegenstand der Vernunft das Unbedingte ist, inwiefern es sich in Verhältniß zum Bedingten oder zu den Erscheinungen setzt: so müssen wir uns hier auf die Schlüsse beschränken, welchen die Kategorien der Relation zu Grunde liegen. Der transscendentale Vernunftbegriff ist kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten,

sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden. Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und endigt niemals, als bei dem schlechthin=, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Man kann diese die Vernunft=Einheit der Erscheinungen, so wie die synthetische Einheit, welche die Kategorie ausdrückt, Verstandes=Einheit nennen. Diese Vernunft=Einheit stellt sich in drei Ideen der Vernunft dar, welche aus den dem Substantialitäts=, dem Causalitäts= und dem Verhältnisse der Wechselwirkung entsprechenden drei Schlüssen, dem kategorischen, hypothetischen und disjunctiven, entspringen.

a. Das Unbedingte der kategorischen Synthesis in einem Subjecte, da das denkende Subject als eine Substanz aufgefaßt wird, gibt die Idee der Seele.

b. Das Unbedingte der hypothetischen Synthesis aller Glieder einer Reihe, wobei die nie vollendete Kette von Ursachen und Wirkungen in den Erscheinungen als vollendete Reihe angenommen wird, bildet die Idee der Welt.

c. Endlich das Unbedingte der disjunctiven Synthesis der Theile in einem Systeme, als die Totalität und absolute Einheit der objectiven Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt, ist die Idee Gottes.

Diese drei Objecte der Vernunft wurden bisher in drei metaphysischen Wissenschaften abgehandelt, die Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung hatten. Das denkende Subject, als Substanz, ist der Gegenstand der Psychologie: die Welt, als der Inbegriff aller Erscheinungen, der Gegenstand der Kosmologie: und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der Theologie. Will ich diese Ideen zu Objecten machen, indem ich sie auf die Kategorien beziehe, so begehe ich Trugschlüsse, indem ich das Endliche auf das Ewige übertrage; wozu ich kein Recht habe.

2. Die dialektischen Schlüsse der Vernunft:[1] Da jede dieser drei Wissenschaften Trugschlüsse darbietet, indem sie in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten aufsteigt, so ergibt sich daraus ein dreifaches System von dialektischen Schlüssen der Vernunft. Wenn ich nämlich vom transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit desselben als Substanz schließe, so begehe ich Paralogismen. Wenn ich von der synthetischen Einheit der Reihe auf die absolute Einheit als ein Weltganzes schließe, so verfalle ich in Antinomien: daraus, daß ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, schließe ich auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Wenn ich endlich von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. h. auf ein Wesen aller Wesen schließe, so stelle ich mir ein Ideal auf.

a. Die Paralogismen der Psychologie[2] gehen auf die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt. In unserem Bewußtsein wissen und erkennen wir von der Seele nichts Anderes, als die durch innere Erfahrung gegebene subjective Thätigkeit des Ich denke. Die rationelle Psychologie will aber a priori und unabhängig von aller Erfahrung aus dem Ich als Subject schließen, was für das Ich als Object folge. — Daß hierbei die Erfahrung verlassen werde, entnimmt Kant daraus, daß das Ich denke, obgleich innere Wahrnehmung, doch vor aller Erfahrung da ist, indem sogar erst durch dasselbe die Möglichkeit aller die Erfahrung bedingenden transscendentalen Begriffe gegeben ist. Gewissen inneren

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 287—289.
[2] Ebendaselbst, S. 289—312.

Erfahrungen räumt Kant nämlich Apriorität ein, und nennt sie gar nicht mehr Erfahrung; was ganz willkürlich ist. Die vier Sätze, welche sich nun analytisch, also nach ihm ohne Erfahrung und aus dem bloßen Begriffe des Subjects, ergeben, sind folgende: 1) Ich bin Subject; 2) Ich bin einfaches Subject; 3) Ich bin mir in allem Mannigfaltigen, den verschiedenen Zeiten nach, als ein und dasselbe numerisch-identische Subject bewußt; 4) Ich bin als denkendes Wesen im Verhältniß zu andern Dingen außer mir, und unterscheide sie von mir. In diesen Sätzen ist nichts Synthetisches, weil zum Begriffe nichts aus der Erfahrung Genommenes, d. h. nach Kant keine unter Kategorien gebrachten äußeren Anschauungen hinzukommen: wogegen wir jene Sätze, als innere Erfahrungen, eigentlich für etwas Empirisches ansehen würden. Wird nun (setzt Kant hinzu) diese Analyse oder blos logische Erörterung des Denkens überhaupt für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten, indem man, vermittelst der Kategorien, synthetische Urtheile a priori vom Subjecte behauptet, so tritt der Paralogismus ein. — Wenn Hegel [1] Kanten behaupten läßt, dies Verfahren der vormaligen Metaphysik liege darin, an die Stelle obiger vier empirischen Bestimmungen die ihnen entsprechenden Gedankenbestimmungen zu setzen, so sagt Kant nur den Ausdrücken, nicht der Sache nach, das Entgegengesetzte. Denn was Hegel empirische Bestimmung nennt, ist bei Kant ein von der Erfahrung unabhängiger Begriff: und Kants in Kategorien gefaßte Erfahrung bezeichnet Hegel als Gedankenbestimmung.

α. Der erste Paralogismus besteht darin, daß, indem ich auf das Subject die Kategorie der Substanz übertrage, ich es zu einem Seelendinge mache: und dann von der Seele als einer Substanz, die Gegenstand des innern Sinnes ist, die Immaterialität aussage.

β. Wendet man das einfache Subject auf die Qualität an,

---

[1] Encyklopädie, §. 47, S. 53 (3. Ausgabe, 1830).

so erhält man, da die Qualität ja, wie oben bemerkt wurde, stets als etwas Einfaches erscheint, zum Prädicat der Seele die einfache Substanz; und aus dieser Einfachheit der Substanz erdreistet sich die rationelle Psychologie ihre Incorruptibilität zu folgern.

γ. Das identische Subject der Seele, zur Kategorie der Quantität erhoben, verwandelt die Seele in eine numerisch-identische, intellectuelle Substanz; wonach von ihr die Personalität behauptet werden kann.

δ. Wird das Subject endlich als denkend durch die Kategorie der Modalität aufs Räumliche bezogen, so ergibt dies die Unabhängigkeit der Seele vom Räumlichen, das Bestehen derselben, blos als eines denkenden Wesens, auch ohne Raum; — Animalität eingeschränkt durch Spiritualität, die Immortalität.

Da wir aber kein Recht haben, durch Schlüsse solche Uebergänge vom Subjecte aufs Object zu machen, so braucht z. B. das, was im Subject numerisch Eins ist, die Einheit des Bewußtseins, es nicht auch im Objecte zu sein. Die Seelenhandlung, obgleich Eine, könnte wohl von mehreren Objecten ausgehen, ungefähr wie man sich die Leibnitzische Conglomeration der Monaden in einem natürlichen Individuum denken muß.

Dies Verfahren Kants unterliegt einer doppelten Kritik. Erstens tadelt er hier, daß man von solchen empirischen Bestimmungen zu Kategorien fortgehe, obgleich er doch oben bei der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft selber nichts Anderes that, als die Begriffe in den Anschauungen und Vorstellungen zu recognosciren; was wir gerade als das Speculativste anerkennen mußten. Ferner sind solche analytischen Sätze der innern Erfahrung, welche die Natur des Subjects angeben, an sich gar nicht schlechter, als die bloßen Kategorien des Verstandes, zu welchen sie zu erheben, Kant der Metaphysik die Erlaubniß einzuräumen sich weigert. Denn als rein transscendentale Bestimmungen sind sie über das aus Kategorien und äußerer Anschauung

gebildete Reich der synthetischen Urtheile a priori, welches Kant allein Erfahrung nennt, schon erhaben. Kant hat also allerdings Recht, wenn er jene analytischen Sätze nicht in Kategorien umgesetzt wissen will, aber aus dem entgegengesetzten Grunde von dem, welchen er angibt. Statt nämlich solche analytischen Sätze zu erheben, wenn man sie zu synthetischen Sätzen a priori macht, werden sie dadurch vielmehr ins Gebiet der sinnlichen Anschauung herabgezogen. Es ist daher nicht ein Mangel unseres Erkenntnißvermögens, daß wir die Seele nicht als Substanz, quantitativ u. s. w. auffassen können. Der menschliche Geist ist vielmehr zu gut, um unter solche Verstandeskategorien mit Wahrheit untergebracht werden zu können. In der That war das nächste Resultat dieser Kantischen Kritik, die Seele ein für alle Mal von solcher herabwürdigenden Beziehung auf die Kategorien befreit zu haben. Fragen, wie die von der Wolfischen Metaphysik aufgeworfenen, über Einfachheit oder Zusammensetzung, Materialität oder Immaterialität der Seele, verschwanden seitdem gänzlich. Und nun erst konnte der Weg zu einer vernünftigen Betrachtung des menschlichen Geistes gelegt werden, indem die Energie des Denkens in der Folge selber als die Substanz und objective Natur des Geistes aufgefaßt wurde, ohne daß die lebendige Thätigkeit des Ich an ein todtes Substrat gebunden zu sein brauchte, das, wie ein Klotz am Fuße des Adlers, den Flug der Psyche zum Reiche der Ewigkeit hemmte.

Das Resultat, was Kant aus seiner Kritik zieht, ist dieses: Es gibt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoß zu werfen, andererseits sich nicht in dem, für uns im Leben, grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben

hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden.

Folgende höchst speculative Stelle der ersten Ausgabe fiel später fort: „Durch obige Untersuchungen kann die dialektische Frage von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper entschieden werden. Alle Schwierigkeiten, die man dabei vorzufinden glaubt, beruhen auf einem bloßen Blendwerke, nach welchem man das, was blos in Gedanken existirt, hypostasirt: nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine, auch ohne unsere Sinnlichkeit subsistirende Eigenschaft äußerer Dinge, und Bewegung für deren Wirkung, welche auch außer unsern Sinnen an sich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts Anderes, als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußern Sinn nennt. So lange wir innere und äußere Erscheinungen, als bloße Vorstellungen in der Erfahrung, mit einander zusammenhalten, so finden wir nichts Widersinniges, und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Wir sollten bedenken, daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern daß sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) bloße Vorstellung sei, und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so unter einander in Verbindung stehen, daß diejenigen, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände außer uns vorgestellet werden können; welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen ganz fremdartigen

wirkenden Ursachen zu erklären." [1] Solche und ähnliche Stellen halten seichte Köpfe für momentane Ueberspannungen einer idealistischen Fieberhitze, von denen selbst der nüchterne, besonnene Kant sich nicht ganz habe frei halten können. Sie sind vielmehr die Samenkörner, welche in den spätern Systemen zu dem ausgewachsenen Baume der Wahrheit emporsproßten.

„Von diesen Erinnerungen über die Gemeinschaft zwischen dem denkenden und dem ausgedehnten Wesen ist die Entscheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zustand der denkenden Natur vor dieser Gemeinschaft (dem Leben) oder nach aufgehobener solcher Gemeinschaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, daß das denkende Subject vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, würde sich so ausdrücken: daß vor dem Anfange dieser Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raume erscheint, dieselben transscendentalen Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können. Die Meinung aber, daß die Seele, nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken, würde sich in dieser Form ankündigen: daß wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transscendentale und für jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte, so sei darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben, und es sei ganz wohl möglich, daß eben dieselben unbekannten Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subject erkannt zu werden." [2] Zu einer solchen intellectuellen Anschauung nicht erst des Todessprunges zu bedürfen, sondern im Leben die Gegenstände der Sinne als ein intelligibles Reich von Ideen zu erkennen, das ist ein weiterer Fortschritt, den die Nachfolger Kants gemacht haben.

---

[1] Erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, S. 384—387.

[2] Ebendaselbst, S. 393—394.

b. **Die Antinomien der Kosmologie**[1] haben die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte. Da die Ideen der Vernunft überhaupt nichts Anderes, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sind, so werden auch die kosmologischen Sätze den Kategorien parallel laufen. Aber nicht alle Kategorien werden dazu taugen, kosmologische Ideen hervorzubringen, sondern nur diejenigen, in welchen die Synthesis eine Reihe ausmacht, weil das Weltganze eben die unendliche Reihe der Erscheinungen ist. Hier wird der Trugschluß nicht dadurch begangen, daß man analytische Sätze zu synthetischen macht, sondern entgegengesetzte und sich widersprechende Kategorien auf die Idee der Welt, als das Unbedingte der Erscheinungen, überträgt. Unter dieser Antithetik verstehe ich nicht dogmatische Behauptungen des Gegentheils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse, ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. Ein dialektischer Lehrsatz der reinen Vernunft muß dieses ihn von allen sophistischen Sätzen Unterscheidende an sich haben, daß er nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stoßen muß.

α. Solcher sich als Thesis und Antithesis gegenüberstehender Behauptungen sind vier.

αα. Die Idee der Welt, nach der Kategorie der Quantität betrachtet, ist die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, welche jedoch nie erreicht werden kann, weil wir es immer mit vereinzelten Erscheinungen zu thun haben. Wenn man also in der Thesis behauptet: daß die Welt einen **Anfang** in der Zeit und **Grenzen** im Raume habe; so stellt dagegen die Antithesis auf: Die Welt ist sowohl in Ansehung des Raums, als der Zeit **unendlich**.

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 312—440.

ββ. Beziehen wir die Welt auf die Kategorie der Qualität, so gibt dies den Gegensatz der Einfachheit oder Zusammensetzung: die Idee der absoluten Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung. Während die Thesis sagt: daß jede zusammengesetzte Substanz aus einfachen Theilen besteht, und überall nichts existirt, als das Einfache und das aus ihm Zusammengesetzte; so erwiedert die Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. — Es ist dies das Dilemma, ob die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche gehe oder nicht.

γγ. Der dritten Antinomie liegt die Kategorie der Causalität zu Grunde, indem hierbei auf die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt gesehen wird. Dies gibt den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Die Thesis lautet: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können, — es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig; die Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

δδ. Die auf der Kategorie der Modalität beruhende Antinomie betrifft die vierte kosmologische Idee, die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung von einem nothwendigen Wesen. Der Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist; steht die Antithesis gegenüber: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Die Thesen vertheidigen einen Dogmatismus der reinen Vernunft, in den Antithesen bemerkt man ein Principium des reinen Empirismus: jene legen der Reihe der Erscheinungen

intellectuelle Anfänge zu Grunde, und leiten die ganze Kette der Bedingungen vom Unbedingten ab; diese steigen von Bedingung zu Bedingung immer höher auf, und haben nicht nöthig, diese Kette der Naturordnung zu verlassen. — Zuvörderst ist hierüber zu bemerken, daß es mangelhaft ist, nur vier Antinomien aufgestellt zu haben, indem Kant die Kategorientafel als äußerliches Schema zu Grunde legte. Jede logische Kategorie hätte er ebenso antinomisch behandeln können, da ja dieser Widerspruch der Vernunft nothwendig ist. Wenn Kant ferner die Thesis und Antithesis zu beweisen meint, und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, als habe er „Blendwerke gesucht, um etwa (wie man sagt) einen Advocatenbeweis zu führen:" so hat Hegel[1] bereits gezeigt, daß allerdings diese Beweise sämmtlich erschlichen sind, indem meist das zu Beweisende schon mit in die Hypothese, oder doch später als bloßer Nebensatz eingeschwärzt worden sei, so daß dieser Cirkel des Beweises durch seine apagogische Form nur kümmerlich verdeckt werde.

β. Die Beweise der vier Thesen und Antithesen, die Kant gibt, sind folgende.

αα. Beweis der Thesis, daß die Welt begrenzt ist: Man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen. Eine unendliche Reihe kann aber durch successive Synthesis niemals vollendet sein; also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich. — Ebenso kann die Welt nicht im Raume unendlich sein, weil für die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt eine unendliche Zeit nöthig ist.

Beweis der Antithesis, daß die Welt unbegrenzt ist: Hätte die Welt einen Anfang, so müßte eine Zeit vorhergegangen sein, worin die Welt nicht war, d. h. eine leere Zeit. In einer leeren Zeit ist aber kein Entstehen möglich,

---

[1] Werke, Bd. III., S. 216—228; 274—279.

weil in ihr keine unterscheidende Bedingung des Daseins vor der des Nichtseins gegeben wäre. Also mußte die vorhergegangene Zeit eine erfüllte, somit die Welt immer schon dagewesen sein. — Ebenso wenn die Welt irgendwo im Raume aufhörte, so müßte sie sich zu einem Gegenstande im Raume verhalten; da sie aber ein absolutes Ganze ist, außer welchem kein Gegenstand angetroffen wird, so ist sie durch Nichts begrenzt.

In der Thesis wird die Grenze, als der gegebene Zeitpunkt, ohne Weiteres vorausgesetzt: in der Antithesis theils die Unendlichkeit der Zeit, als der jedem bestimmten Moment vorhergehende Zeitpunkt; theils die Unendlichkeit des Raums, als die directe Behauptung des Nichtseins der Grenze.

ββ. Beweis der Thesis, daß es Einfaches gibt: Bestände das Zusammengesetzte nicht aus Einfachem, so bestände es nicht aus Substanzen; denn die Substanzen, als beharrliche Wesen, bestehen, wenn auch die zufällige Zusammensetzung aufgehoben ist. Da also die Zusammensetzung eine zufällige Relation der Substanzen ist, so würde, wenn es nichts Einfaches gäbe, überhaupt keine beharrliche Substanz, also nichts existiren, wenn jene zufällige Zusammensetzung verschwände.

Beweis der Antithesis, daß es nichts Einfaches gibt: Bestände ein zusammengesetztes Ding aus einfachen Theilen, so müßte doch jeder dieser Theile, wenn er etwas Reales sein soll, einen Raum einnehmen. Nun ist jeder Raum aber noch ausgedehnt; jeder reale Theil, als eine Mehrheit von Raumpunkten einnehmend, muß also selber ausgedehnt, vielfach, d. h. nicht einfach sein.

In dem Beweise der Thesis ist wiederum unbefugter Weise angenommen, daß das Einfache das allein Substantielle, das Zusammengesetzte etwas Zufälliges und Aufzuhebendes sei: im Beweise der Antithesis, welche die unendliche Theilbarkeit der Materie behauptet, wird gleichfalls schlechtweg versichert, daß das Einfache räumlich sein müßte, nichts Räumliches aber einfach sei.

γγ. Ebenso verhält es sich mit der Antinomie der Freiheit und Naturnothwendigkeit. Beweis der Thesis: Gibt es keine andere Causalität, als die Causalität nach Gesetzen der Natur, so setzt alles Geschehen einen vorigen Zustand voraus, der seine Ursache ist. Dieser vorige Zustand, als selbst etwas, was geschehen ist, setzt wieder eine Ursache voraus, u. s. f. ins Unendliche. So gäbe es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang. Nun geschieht aber nichts ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache. Es muß also eine Ursache geben, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon weiter zurückgeschoben würde: d. h. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe der Erscheinungen von selbst anzufangen: mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.

Der unendliche Regreß der natürlichen Ursachen wird auf ganz grundlose Weise als etwas Widersinniges abgebrochen, und absolute Spontaneität an dessen Stelle gesetzt. Der Hauptwendepunkt des Beweises ist, daß weil es einen ersten Anfang geben müsse, Freiheit sein müsse; sie ist aber selbst nichts Anderes, als dieses Abbrechen eines subalternen Anfangs.

Beweis der Antithesis. Die absolute Spontaneität, welche eine Reihe von Erscheinungen mit Freiheit schlechthin beginnt, setzt einen früheren Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, welcher aber, eben jenes ersten Anfangs wegen, mit der Handlung selbst in gar keinem Causalzusammenhange steht. Also ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze entgegen, mithin ein leeres Gedankending: und wir haben nichts, als Natur.

Hier ist umgekehrt der unendliche Regreß der mechanischen Ursachen als das Nothwendige postulirt; und allerdings kann sich die Freiheit dann nicht mehr als letzte oder End-Ursache geltend machen. Dieselbe Freiheit, welche in der Thesis die Kette der

natürlichen Ursachen zu unterbrechen vermochte, muß sich jetzt gefangen geben, weil sie diesem Zusammenhange widerspricht.

In der Anmerkung zu dieser Antithesis läßt Kant den Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transscendentale Physiokratie) also sprechen: Wer hat Euch geheißen, einen schlechthin ersten Zustand der Welt, und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen zu erdenken, und, damit Ihr Eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen? Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht: so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daß der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang gesucht werden dürfe.

δδ. Was endlich das Dilemma betrifft, ob die Welt eine Ursache habe oder nicht, so lautet der Beweis der Thesis: Die Reihe von Veränderungen in der Sinnenwelt, als das Bedingte, setzt eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten voraus, welches allein absolut nothwendig ist. Also muß etwas absolut Nothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt, weil es, der Zeit nach, der Reihe der Erscheinungen vorhergeht; was aber einer bestimmten Zeit vorhergeht, ist selbst in einer Zeit, und gehört mithin zur Erscheinung.

Hier schleicht sich gleichfalls der Angel des zu Beweisenden, daß die Veränderungen der Welt eine Ursache haben, gerade zu durch die Phrase, „wenn eine Veränderung als seine Folge existirt,“ ein. Denn wenn ich erst einräume, daß die Veränderung eine Folge ist: so hat sie allerdings eine Ursache. Kant hätte eben aufzeigen sollen, daß man die Veränderungen der Welt schlechthin nicht anders, denn als Folgen, auffassen könne, und die Ursache der Zeit nach voranschicken müsse.

Beweis der Antithesis: Wäre die Welt oder etwas in ihr ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen ein absolut nothwendiger Anfang sein, der mithin ohne Ursache wäre; welches dem Causalitätsgesetze widerstreitet. Auch kann die Reihe selbst nicht nothwendig und unbedingt sein, da sie in allen ihren Theilen zufällig und bedingt ist. Ebensowenig kann außer der Welt eine solche nothwendige Weltursache gesetzt werden; denn da sie das Dasein der Weltveränderungen anfängt, und also einmal zu handeln beginnt, so gehört sie selbst zur Zeit und zum Inbegriff der Erscheinungen.

Diese Argumentation beruht abermals, wie der Beweis der dritten Antithese, nur darauf, daß der Regreß der Ursachen ohne Unterbrechung ins Unendliche fortgesetzt werden muß, es also kein nothwendiges Wesen gibt, das ihn abbricht.

γ. Wenn Kant nun an die Auflösung dieser Antinomien zu gehen versucht, so kann sie, wegen der angegebenen Natur dieser Beweise, nur ganz undialektisch und unspeculativ ausfallen. Denn da solche Gegensätze nicht an und für sich betrachtet werden, noch an ihnen selber aufgezeigt wird, wie sie in einander überschlagen, die Kategorien also nicht selber in wahrhaften Widerspruch gerathen, sondern der transscendentale Schein nur ganz äußerlich an die Welt gebracht wird, indem Kant willkürlich bald die eine bald die andere Kategorie herauskehrt, und also nach dem Satze der Tautologie aus der jedesmaligen Hypothese die entgegengesetzte apagogisch ad absurdum zurückführt: so besteht die ganze Auflösung darin, daß der Widerspruch nun auch gar nicht dem Dinge-an-sich, sondern nur dem menschlichen Erkenntnißvermögen zukomme. Das nennt Kant die kritische Auflösung, die völlig gewiß sein kann, weil sie die Frage gar nicht objectiv betrachtet: Die Idee eines absoluten Ganzen, aus welcher der Widerspruch entspringt, kann gar nicht in der Erfahrung gegeben werden, ist also nur in unserm Gehirne. Die dogmatische Auflösung ist aber nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich.

So ist die nüchterne Kritik ein wahres Katarktikon, daß den Wahn zusammt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.

Als den Schlüssel zur Auflösung aller Antinomien sieht Kant also den transscendentalen oder formalen Idealismus an: Dem transscendentalen Object, als der blos intelligiblen Ursache der Erscheinungen, können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen, daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Da die Erscheinungen aber nur Vorstellungen oder Wahrnehmungen sind, so kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern als ich mir vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sei am Leitfaden der Geschichte oder an den Fußstapfen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf, auf eine verflossene Zeitreihe, als Bedingung der gegenwärtigen Zeit, führet, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird: so daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten doch nichts Anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen. Wenn ich mir demnach alle existirenden Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesammt vorstelle, so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in Beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts Anderes, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist uns der Regressus in der Reihe aller Bedingungen *aufgegeben*. Sind Beide Dinge an sich selbst, so ist uns mit dem Bedingten auch das Unbedingte gegeben; sind sie aber

Erscheinungen, so dürfen wir nicht vom Bedingten aufs Unbedingte schließen, — und lediglich auf solchem dialektischen Schlusse beruht die Antinomie der reinen Vernunft. Wenn also die Eine Parthei die Reihe der Bedingungen ins Unendliche fortsetzt, die andere sie beim Unbedingten abbricht, so bleibt kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, daß sie um Nichts streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist. Diesen Weg der Beilegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einschlagen.

$\alpha\alpha$. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen. Wenn man die zwei Sätze: Die Welt ist der Größe nach unendlich, Die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander contradictorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sei. Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung oder diesen transscendentalen Schein weg, und läugne, daß sie ein Ding an sich selbst sei, so verwandelt sich der contradictorische Widerstreit beider Behauptungen in einen blos dialektischen; und weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben; und die Welt ist also kein unbedingtes Ganze, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher noch endlicher Größe. So weit ich auch in der aufsteigenden Reihe gekommen sein möge, muß ich jederzeit noch

nach einem höheren Gliede fragen, also nirgend eine absolute Grenze annehmen. Ich kann also nicht sagen, die Welt ist endlich: ebensowenig aber, daß sie unendlich sei, denn die Unendlichkeit kann schlechterdings nicht empirisch gegeben werden.

Die beiden Bestimmungen, Endlichkeit und Unendlichkeit, welche von der Welt als einem Dinge=an=sich geläugnet werden, gelten Kant also doch zugleich, wenn sie als Erscheinung betrachtet wird. Denn jeder empirisch in der Vorstellung gegebene Weltzustand ist ein endlicher, und im Begriffe muß ich die Welt als ein Unendliches fassen. Hätte Kant es gewagt, diese Identität entgegengesetzter Bestimmungen als die objective Wahrheit zu behaupten, so hätte er das ganz Richtige getroffen. Die Welt ist in der Erscheinung allerdings eine endliche, weil die bestimmte Zeit, in der sie jedesmal erscheint, eine endliche ist. Die über alle Zeit erhabene Idee der Welt aber, der Weltbegriff, als das absolute Wesen des Universums, das in ewiger Gleichheit mit sich selbst bleibt, wie sehr auch die Erscheinungen ins Unendliche hin wechseln, das ist das in seiner jedesmaligen Erscheinung existirende Ansich, die vernünftige Substanz, die der Träger aller Erscheinungen. Die Welt ist also endlich und unendlich zugleich, jenachdem man sie als einen Gegenstand der Sinne oder als eine Idee auffaßt; und diese hat in jenem den ihr angemessenen Ausdruck.

$\beta\beta$. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung. Die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existirendes ist, und die Theile allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis und in demselben gegeben werden; welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich noch als unendlich, gegeben ist. Die absolute Totalität dieser Reihe würde nur alsdann gegeben sein, wenn der Regressus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind

aber alle Theile, in einer continuirlich fortgehenden Decomposition, immer wiederum theilbar, so geht die Theilung ins Unendliche. Dessenungeachtet ist es doch keineswegs erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar ist, zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erscheinung als quantum continuum, und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich, weil eben in derselben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. Sobald aber etwas als quantum discretum angenommen wird, so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt, daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit sich die transscendentale Theilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus in der Decomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäß, niemals für schlechthin vollendet zu halten.

Auch diese Antinomie der Discretion und Continuität hätte Kant leicht auf ganz speculative Weise lösen können. Die Erscheinung hat nothwendig diese beiden Momente; statt dieselben aber zu blos subjectiven Bestimmungen zu machen, die wir erst an die Materie bringen, hätte Kant nur behaupten sollen, daß das Ansich der materiellen Erscheinungen selbst eben in dem Wechsel und dem Zusammen dieser Gedankenbestimmungen zu finden ist.

Ehe Kant an die Lösung der dritten Antinomie geht, bevorwortet er, daß, während bei den zwei so eben betrachteten mathematisch-transscendentalen Ideen beide streitenden Partheien abgewiesen wurden, bei der Auflösung der zwei folgenden dynamisch-transscendentalen Ideen der Streit zu beider Theile Genugthuung verglichen werden kann: Der Grund hiervon liegt darin, daß dort auf beiderseitige falsche Voraussetzungen gebaut wird, in den dynamischen Antinomien aber eine Voraussetzung Statt findet, die mit der Prätension der Vernunft zusammen bestehen kann. Der Verstandesbegriff nämlich, der den kosmologischen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder (in den zwei

mathematischen Ideen) lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, welches bei jeder Größe, in der Zusammensetzung sowohl als Theilung derselben, vorausgesetzt wird: oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamischen Synthesis, der Causalverbindung sowohl als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigstens zugelassen werden kann. Daher kommt es, daß in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere, als sinnliche Bedingung hineinkommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist: da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe ist, sondern, als blos intelligibel, außer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan, und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird. Das durchgängig Bedingte der dynamischen Reihen, welches von ihnen als Erscheinungen unzertrennlich ist, wird mit der zwar empirisch unbedingten, aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft; wodurch sowohl der Vernunft als dem Verstande Genüge geleistet wird, indem die dialektischen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloßen Erscheinungen suchten, wegfallen, dagegen die Vernunftsätze, in der auf solche Weise berichtigten Bedeutung, alle beide wahr sein können.

$\gamma\gamma$. Eigenthümlich ist für die dritte kosmologische Idee, von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, die Auflösung der Antinomie, die den Gegensatz der Causalität aus Nothwendigkeit oder aus Freiheit betrifft. Da die Art und Weise dieser Auflösung hernach fürs praktische Gebiet brauchbar sein wird, so muß sie eine größere Wichtigkeit für Kant haben. Er sagt: Da jede natürliche Ursache wieder eine Ursache haben muß, auf solche Weise also keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne

daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen. Als Erscheinung zwar muß Alles eine äußere Ursache haben (d. h. nach Nothwendigkeit sein), also auch unsere Handlungen, in ihren äußeren Antrieben; sind die Erscheinungen nun Dinge an sich selbst, und ist also nichts Anderes, als sie vorhanden, so ist allerdings Freiheit überhaupt nicht zu retten. Da unsere Handlungen aber Erscheinungen sind, einer Erscheinung aber stets eine intelligible Ursache als Ding=an=sich zu Grunde liegen muß: so können sie, als Erscheinungen mit andern Erscheinungen im Zusammenhange stehend, zwar Naturursachen haben, wegen ihres intelligiblen Charakters als Noumena jedoch zugleich aus einer freien intelligiblen Ursache hervorgehen. Der intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen. So würde denn Freiheit und Natur, Jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden. Sinnlichkeit macht die Handlung der menschlichen Willkür nicht nothwendig; sondern es wohnt dem Menschen ein Vermögen bei, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.

Wie die Freiheit aber eine intelligible Ursache sein könne, wird von Kant erst im Praktischen näher nachgewiesen werden. Hier bemerkt er nur: Daß die Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts Anderes, als ein

bloßer Begriff ist. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Die Vernunft gibt nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen: sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpaßt. Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorherbestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher: und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Natursachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu sein. Indem also das Gesetz der Freiheit und das Gesetz der Nothwendigkeit ganz unabhängig von einander Statt finden können, ohne daß wir dadurch im Stande wären, zu beantworten, warum der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe: so bleibt es auf theoretischem Gebiete bei der allgemeinen Annahme, daß die Freiheit, als ein Noumenon, deren Wirklichkeit wir gar nicht haben darthun wollen noch können, an sich keinen Widerspruch enthalte, sondern dieser nur dadurch hereinkomme, daß wir Erscheinungen mit den Dingen-an-sich verwechseln.

Auch hier müssen wir wiederum sagen, daß Kant die Wahr-

heit, die er schon in Händen hatte, sich durch diese Hinterthür wieder entschlüpfen ließ. Denn indem Nothwendigkeit und Freiheit sich wie Schema und Urbild zu einander verhalten, so ist vielmehr nichts wirklich, als diese Identität beider Gesetze. Die Nothwendigkeit nämlich, unter der Kant hier nichts als die bloße Kette mechanischer Ursachen versteht, wird stets von dem Geiste in seiner Wirksamkeit umgebogen und zu seinen Zwecken verbraucht. Dieser intelligible Charakter des freien Geistes selber ist dann aber auf eine höhere Nothwendigkeit, der selbst ein intelligibler Charakter zukommt, bezogen und mit ihr identisch. Die ganze Entwickelung des Menschengeschlechts fließt mit ewiger Nothwendigkeit aus der innern Natur der göttlichen Vernunft; und der Freiheit des Individuums bleibt es vorbehalten, welchen Antheil es von diesem Weltlaufe sich zueignen wolle. Die menschliche Freiheit ist also die Erscheinung, in welcher diese Entwickelung an und für sich vorgeht, wie Fichte in der spätern Umgestaltung seiner Philosophie weiter ausgeführt hat.

δδ. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt. Da Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst sind, so können alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sein, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl aber von der ganzen Reihe auch eine nicht empirische Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen, Statt finden, das, als intelligible Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben, nicht einmal als das oberste Glied gehören würde. In der Sinnenwelt müssen wir also kein Dasein von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe ableiten; nichtsdestoweniger kann die ganze Reihe dieser Erscheinungen in irgend einem intelligiblen Wesen, welches darum von aller empirischen Bedingung frei ist, gegründet sein. Es ist hierbei gar nicht die Meinung, das unbedingt nothwendige Dasein eines Wesens zu beweisen, sondern nur das Gesetz des empirischen Verstandes-

gebrauchs dahin einzuschränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide, und das Intelligible, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empirischen Bedingungen ganz wohl mit der willkürlichen Voraussetzung einer nothwendigen, obzwar blos intelligiblen Bedingung zusammenbestehen könne: also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sei, mithin sie beiderseits wahr sein können. Es mag immer ein solches schlechthin nothwendiges Verstandeswesen an sich unmöglich sein, so kann dieses doch aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, keinesweges geschlossen werden. Die Erscheinungen sind bloße Vorstellungen, deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist. Sich also einen von der Zufälligkeit befreiten intelligiblen Grund der Sinnenwelt denken, ist der durchgängigen Zufälligkeit derselben nicht entgegen. Das ist aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der scheinbaren Antinomie zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise thun ließ.

Die wahrhaftere Weise, auf welche sich dieses thun ließe, wäre die, daß mit der Behauptung, die Zufälligkeit sei nur ein Phänomen, Ernst gemacht, und der nothwendige Grund des Zufälligen durch diese Decke hindurch angeschaut würde. Der ganze Weltzusammenhang, der als eine nie vollendete Reihe von zufälligen Existenzen erscheint, ist nur die Art und Weise, wie die nothwendige Entwickelung des göttlichen Wesens vor sich geht, das, als die vernünftige Substanz der Dinge, alle ihre Zufälligkeiten wie trägt, so auch in sich zurücke schlingt. Diese Nothwendigkeit erscheint aber darum immer als Zufälligkeit, weil sie den Schein des Andersseins immer noch bestehen läßt. Da das Handeln der absoluten Vernunft kein unmittelbares, sondern immer an Mittelursachen geknüpft ist, so scheinen diese zufällig gegen einander

zu sein, wiewohl der nothwendige Zusammenhang den innersten Grund derselben ausmacht. Kant, um die Dinge selbst nicht mit diesem Gegensatze zu beschmutzen, spielt die Antinomie nur ins Gebiet der Möglichkeit hinüber, indem er neben die zufälligen Phänomene die transscendente Idee eines blos intelligiblen Gegenstandes zuläßt. Die Beweise für dessen Dasein werden dann in einem folgenden Abschnitt der transscendentalen Dialektik kritisch beleuchtet. —

Solche blos subjective Auflösung der Antinomien nennt Hegel[1] trivial: und sagt, sie bestehe nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Denn es ist wahrlich nichts gewonnen, wenn man den Widerspruch von den Dingen entfernt, und ins Subject verlegt. Vielmehr muß die Niedergeschlagenheit um so größer sein, wenn nicht das weltliche Wesen, die äußerliche sinnliche Natur, sondern der eigne Geist des Menschen sich widerspricht. Vom speculativen Standpunkte ist aber der Widerspruch überhaupt nichts Beunruhigendes, sondern gerade das Princip aller Lebendigkeit, nur daß er freilich nicht als Widerspruch bleiben, sondern sich dialektisch auflösen muß. Das Widerspruchslose ist das Todte. In der That, mit welchen Opfern erkauft es Kant, daß sich das Ding-an-sich nicht widerspreche? Allein damit, daß er allen Inhalt, der der Vernunft nur durch die Kategorien zugeführt werden könnte, von ihr abhält. Solch' inhaltsloses Ding-an-sich, als die leere Identität mit sich, ist nun, statt das wahrhaft Seiende zu enthalten, vielmehr eine Abstraction, die nur im Verstande existirt; sie bleibt nothwendig unerkennbar, weil zur Erkenntniß Unterschied und Bestimmtheit gehört. Indem dies Ding-an-sich nur eine subjective Vorstellung ist, so ist es dieselbe leere Identität, welche das Selbstbewußtsein im „Ich denke" ist: und die Scheidewand zwischen dem denkenden Subjecte und dem Dinge-an-sich ist freilich,

---

[1] Encyklopädie, §. 48, Anmerkung, S. 55.

aber auf ganz schlechte Weise, fortgefallen; beide Extreme begegnen sich im Leeren.

c. Das Ideal der natürlichen Theologie[1] hat die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt zum Thema. Wenn auch die menschliche Vernunft weder die Idee der Seele, noch die der Welt erkennen konnte, so bleiben diese Ideen nichtsdestoweniger ein nothwendiges Bedürfniß der menschlichen Vernunft. Ebenso verhält es sich mit der dritten Idee, Gott, als der unbedingten Ursache der Welt. Schon Ideen sind weiter von der objectiven Realität entfernt, als Kategorien: aber noch weiter dasjenige, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe. Die endlichen, bedingten Erscheinungen enthalten, als beschränkt, Negationen. Wir können diese ihre Beschränkung nur aus der Annahme eines schrankenlosen Wesens und durch Vergleichung mit demselben entnehmen; denn der Begriff der Negation fließt nur aus dem der Realität, als eine Einschränkung derselben. Durchgängig kann ein Gegenstand also nur bestimmt werden, wenn wir das All der Realitäten als eine Idee zu Grunde legen, da denn die Verneinungen bloße Schranken, und die endlichen Dinge überhaupt nichts, als das Unendliche mit einer Schranke sind. Dies gibt uns den Begriff des allerrealsten Wesens, eines Dinges an sich selbst, das, als ein transscendentales Ideal, der durchgängigen Bestimmung, die nothwendig bei Allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materielle Bedingung der Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt, ihrem Inhalt nach, zurückgeführt werden muß. Die durchgängige Bestimmung der Dinge beruht nun auf der Einschränkung dieses Alls der Realität oder dem Entweder-Oder

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 441—540.

aller Prädicate, indem Einiges derselben dem Dinge beigelegt, das Uebrige aber ausgeschlossen wird. Es wird aber nicht die Existenz, sondern nur die Idee eines solchen Wesens vorausgesetzt, um aus einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist der Vernunft also das Urbild (πρωτότυπον) aller Dinge, welche insgesammt, als mangelhafte Copien (ἔκτυπα), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen: und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken. Die Ableitung aller andern Möglichkeiten von diesem Urwesen wird aber nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können; denn alsdann würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund, und nicht als Inbegriff, zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher dann auch unsere ganze Sinnlichkeit, sammt aller Realität in der Erscheinung gehören würde. Hypostasiren wir nun diese unsere Idee, indem wir ihr Objectivität zuschreiben, und verlangen, daß alle diese Realität selbst Ein Ding ausmache: so ist das eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besondern Wesen, zusammenfassen und realisiren; wozu wir keine Befugniß haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese anzunehmen. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von G o t t, in transscendentalem Verstande gedacht; und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie. Wir kommen dazu, weil wir einen empirischen Gegenstand nur bestimmen

können, indem wir den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzen, und diese collective Einheit eines Erfahrungsganzen dann zu einem einzelnen Dinge machen, welches alle empirische Realität in sich enthält und an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht. Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personificirt, weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst, sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand in einer Apperception beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität, und die durchgängige Bestimmbarkeit aller Dinge, in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint.

Die Kantische Kritik richtet sich somit gegen das Bestreben der vormaligen Metaphysik, die Existenz dieses allerrealsten Wesens zu beweisen. Kant sagt: Der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft dabei nimmt, ist, nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung anzufangen; dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Nothwendigen ruht. Wenn etwas, was es auch sei, existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weise existire; denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines Andern, als seiner Ursache, die nicht selbst wieder zufällig sein darf. In dem Wesen, welches alle Realität enthält, scheint nun der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Nothwendigkeit schickt, gefunden zu sein. — Gegen diese Schlußfolge wendet Kant im Allgemeinen ein, daß wir auch alle übrigen eingeschränkten Wesen ebensowohl für unbedingt nothwendig gelten lassen können. Was aber das Nähere betrifft, so gibt Kant als die einzigen aus speculativer Vernunft möglichen Beweisarten vom Dasein Gottes folgende drei an, deren erster gänzlich a priori aus bloßen Begriffen, die zwei letzten aus Erfahrung,

entweder der unbestimmten, oder aus einer besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt, auf das Dasein einer höchsten Ursache außer der Welt schließen.

α. Im ontologischen Beweise vom Dasein Gottes schloß man, daß, da diesem Wesen alle Realität zukomme, ihm das Sein nicht fehlen könne. — Diesen Uebergang vom Begriffe eines solchen Wesens zu seiner Existenz greift die Kantische Kritik als einen unberechtigten an, indem man in das, was man seiner Möglichkeit nach denke, nicht schon den Begriff der Existenz hineinbringen dürfe: Räumet man Euch dieses ein, so habt Ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts gesagt; denn Ihr habt eine elende Tautologie begangen. Ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, und alsdann das Dasein, dem Vorgeben nach, aus der innern Möglichkeit geschlossen. Oder der Gedanke, der in Euch ist, müßte das Ding selber sein; — ein Satz, der so tief als wahr ist, wenn nämlich das wahrhafte Sein nicht als äußerliche Existenz, sondern selber als Gedanke begriffen werden muß. Nur Schade, daß Kant solchem Denken Gottes und göttlichen Denken keine Objectivität zuzuschreiben wagt, sondern es für eine bloße Vorstellung hält. Da nun, fährt er fort, das Sein offenbar nicht ein reales Prädicat ist, welches zum Begriff eines Dinges hinzukommen kann, sondern die bloße logische Copula, welche den Inhalt des Subjects gar nicht bereichert (hundert wirkliche Thaler enthalten z. B. nichts mehr, als hundert mögliche, und nur in meinem Vermögenszustande tritt ein Unterschied ein; der Gegenstand selbst, in den Context der gesammten Erfahrung gebracht, vermehrt sich nicht, sondern nur unser Denken erhält eine mögliche Wahrnehmung mehr): so kann das allerrealste Wesen ganz richtig als das allerrealste gedacht werden, auch wenn es nur als möglich, nicht als wirklich gedacht wird. Es war daher etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr

entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen. Es ist also an diesem berühmten Beweise alle Mühe und Arbeit verloren; und ein Mensch würde wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

Auch hier thut die Kantische Kritik wieder gerade das Gegentheil dessen, was sie will. Wenn nämlich erstens die Bestimmung des Seins etwas so Winziges ist (wie sie es denn, als die leere Identität mit sich, in der That auch ist), daß sie nichts zum Möglichen hinzufügt, und ihre Abwesenheit das Mögliche nicht ärmer macht, als das Wirkliche: so ist im Begriffe eben kein Mangel, noch das Bedürfniß vorhanden, sich mit einer solchen schalen Kategorie zu bereichern; oder vielmehr, als das Höhere und Reichere, muß er nothwendig solche abstracte Bestimmung schon in sich schließen. Kant begeht ferner den Paralogismus, daß er das, was ihm einmal bloße logische Copula oder formelle Identität von Subject und Prädicat war, hernach in concretes sinnliches Sein verwandelt, als zum Inhalt der Erfahrung gehörend; und weit entfernt, daß durch das Fehlen dieser sinnlichen Existenz der Idee Gottes etwas abginge, würde ja durch dieselbe Gott zu einem Gegenstande der gemeinen Sinnenerkenntniß herabgesetzt, da doch sein wahres Dasein allein im Gedanken zu suchen ist, und Kant früher selbst Raum und Zeit aus dem Anschauen Gottes ausgeschlossen haben wollte. Endlich ist es für den höchsten Misgriff Kants zu erachten, solche empirische Bestimmung, wie hundert Thaler, mit dem Begriffe Gottes zu vergleichen. Im Endlichen ist freilich Möglichkeit und Wirklichkeit getrennt, der Begriff, oder, nach unserer Terminologie, die bloße Vorstellung noch nicht die Sache; in der Idee Gottes sind jedoch beide Seiten absolut identisch, indem das Problem aller Philosophie eben darin besteht, diese absolute Identität beider Seiten zu begreifen. Die ganze Kritik Kants beruht somit lediglich auf der

unbewiesenen Assertion, daß Sein nur Sein, Begriff nur Begriff sei, weil Kant die Trennung des Subjects, und seines Reiches der Erscheinungen, von dem transscendentalen Objecte, als dem Ding=an=sich, für unüberwindlich ansieht.

β. Da es nicht gelang, vom Denken zum Sein überzugehen, so versuchte man den umgekehrten Weg, und bemühte sich, vom Sein zum Denken zu kommen. Das gibt die anderen Beweise vom Dasein Gottes, doch so, daß diese, wie Kant bemerkt, sich dennoch wiederum auf den ontologischen stützen, und daher auch mit ihm stehen und fallen: Wenn vorhin aus dem Denken das Sein entwickelt wurde, indem der Begriff der absoluten Realität die Nothwendigkeit im Dasein ergab, so wird jetzt von der Nothwendigkeit, als einer unbedingten, auf die unbegrenzte Realität geschlossen. Statt des Gegensatzes von Sein und Denken tritt hier zuvörderst der von Zufälligkeit und Nothwendigkeit ein. Das ist der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes, in welchem man von der Erfahrung ausgehen wollte, um nicht aus lauter Begriffen auf ein nothwendiges Wesen zu schließen. Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum mindesten ich selbst; also existirt ein absolut nothwendiges Wesen. Diesen Beweis nannte Leibnitz auch den a contingentia mundi. Die Erfahrung lehrt nämlich die Zufälligkeit der Welt. Da das Zufällige das ist, was nicht an und für sich, sondern durch Anderes gesetzt ist, das Andere des Zufälligen aber das Nothwendige ist: so gibt es ein Nothwendiges, weil es Zufälliges gibt. Nothwendig ist ferner allein dasjenige, was durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist; dies ist aber nur beim Begriff des allerrealsten Wesens der Fall. So wird von der Nothwendigkeit auf die absolute Realität geschlossen, um vom Begriffe dieser absoluten Realität weiter auf das Dasein des nothwendigen Wesens schließen zu können.

Die Kantische Kritik hebt dies heraus, daß der ganze Nerv

des Räsonnements auf dem Satze beruhe: Ein jedes schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste; der kosmologische Beweis verlasse also unvermerkt die Erfahrung, einmal indem er vom Begriffe des Zufälligen auf den Begriff der Nothwendigkeit schließe: andererseits dadurch daß der Beweis, ohne es selbst zu wissen, nach einem kleinen Umschweif, wieder in den Gang des ontologischen Beweises zurückfalle, nämlich von dem Augenblicke an, wo aus der Nothwendigkeit des höchsten Wesens auf seine Existenz geschlossen werden soll. Auch behauptet Kant solchen Schluß und Uebergang von Erfahrung des Zufälligen zum Begriffe des Nothwendigen für ganz unzuläßig, da in der Erscheinung die Reihe der Zufälligkeiten nie vollendet ist: und indem die Kategorien der Zufälligkeit und Nothwendigkeit überhaupt nur von der Erfahrung, nicht von Gegenständen der Vernunft gelten, so können wir die Idee eines nothwendigen Wesens wohl voraussetzen, was der kosmologische Beweis auch thue, aber nie dessen objective Existenz beweisen. Im kosmologischen Beweise soll sich daher, nach Kants Ausdruck, ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halten.

γ. Indem weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Dasein überhaupt, das Geforderte leisten konnte: so blieb noch ein Mittel übrig, zu versuchen, nicht vom Begriffe der Erfahrung selbst, wie im kosmologischen Beweise, sondern von einer bestimmten Erfahrung auszugehen, um zu sehen, ob aus der Anordnung und Beschaffenheit der Dinge dieser Welt nicht auf das Dasein eines höchsten Wesens geschlossen werden kann. Dies thut der physikotheologische Beweis, welcher von der Erfahrung der durchgängigen Zweckmäßigkeit in der Natur ausgeht, und dessen Hauptmomente folgende sind: 1) Ueberall ist Zweckmäßigkeit; 2) sie ist den Dingen dieser Welt fremd, d. i. zufällig; 3) es existirt also eine nothwendige, mit Weisheit und Intelligenz wirkende Ursache dieser Zweckmäßigkeit; 4) diese nothwendige Ursache muß das allerrealste Wesen

sein; 5) das allerrealste Wesen hat aber nothwendig Dasein. — Dagegen erinnert Kant: Die bloße Erfahrung der Zweckmäßigkeit der Welt kommt nur bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit, der Macht u. s. w. des Welturhebers. Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten blos die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen. Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee Alles unterworfen ist, darthun; welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müßten wir zu einem transscendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber eben hier hat vermieden werden sollen. Da der Beweis also in seiner Unternehmung stecken blieb, so verließ auch er die Erfahrung, und ging von der Zufälligkeit der Zweckmäßigkeit, lediglich durch transscendentale Begriffe, zum Dasein eines schlechthin nothwendigen allerrealsten Wesens über. Also sprang der physisch-theologische Beweis in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über; und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich blos durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet, und Alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte. So liegt dem teleologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische zu Grunde; und aus diesem Kreise kommt das metaphysische Beweisen nicht heraus.

Die gegen die beiden letzten Beweise gemeinschaftlich gerichtete Kritik Kants geht aber darauf, daß, wenn im ontologischen Beweise der Begriff nicht zum Sein gelangen könne, man umgekehrt auch nicht von der Existenz des Zufälligen und Zweckmäßigen auf den Begriff eines allgemeinen, nothwendigen, nach

Zwecken handelnden Wesens schließen dürfe. In der That sieht es in diesen Beweisen so aus, als begründe das Zufällige das Nothwendige, die zweckmäßigen Erscheinungen eine allgemeine Endursache der Welt. Hätte Kant nun blos diese falsche Form des Ueberganges bestritten, so müßte man ihm vollkommen beipflichten. Doch da es ihm allein darauf ankam, die Erfahrung zu isoliren, indem er jede Brücke zum Unbedingten abbrach: so faßte er nicht den tieferen Sinn dieser Beweise, welche, indem sie das Zufällige und Erscheinende als ein nur im Andern Seiendes setzten, dessen Selbständigkeit ebensosehr auch negirten, und vielmehr das nothwendige Wesen als das Erste und den immanenten Grund alles Seins behaupteten. Aber freilich darf dann die nothwendige und zweckmäßige Ursache der Welt nicht, wie es in jenen Beweisen noch geschieht, für etwas der Welt Aeußerliches angesehen werden, als kämen den Dingen der Natur diese Zwecke nicht an und für sich zu, sondern als seien sie nur durch ein fremdes Wesen in dieselben gelegt. Und wir müssen es anerkennen, daß auch gegen eine solche äußerliche Betrachtungsweise die Kantische Kritik von dem wirksamsten Nutzen gewesen ist.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts Anderes, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen: und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich, vermittelst einer transscendentalen Subreption, dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken. Das höchste Wesen bleibt also für den blos speculativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönet, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber

auch nicht widerlegt werden kann; und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transscendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Denn wenn einmal in praktischer Beziehung die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff, auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealsten Wesens genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen.

So sehr Kant in dieser transscendentalen Dialektik die Einseitigkeiten des dogmatisirenden Verstandes vermieden zu haben, so sorgfältig er sich vor dem Skepticismus, als einem blos negativen Resultate, verwahrt zu haben glaubte, indem er ausdrücklich der Erkenntniß der Erscheinungen Apriorität zuschrieb: so theilt er doch mit dem Skepticismus die Ansicht, daß die durch die Kategorien erzeugten Widersprüche unserem Erkennen das Ansichsein benehmen, und mit dem Dogmatismus das Resultat, daß, ungeachtet die Kategorien den transscendentalen Schein hervorbringen, sie sich doch nicht selber widersprechen, noch aus ihrer starren Isolirung zu beweglichen Lebenspulsen der Vernunft erhoben werden. Endlich ist er auch von Empirismus keinesweges freizusprechen; und nur mit Mühe kann der speculative Talisman seines kritischen Idealismus die Geister aller jener einseitigen Richtungen bannen, welche sich in seiner Schule von diesen Banden, die nur sein Genius zusammenhielt, bald wieder befreien werden.

Der Schluß, den Kant aus seiner Dialektik zieht, ist dieser, daß alle Ideen der Vernunft wahr sind, wenn wir sie nur in

unserem Innern behalten, und nicht in der Erfahrung wiederfinden wollen: Wir müssen dieselben also voraussetzen, und dürfen nicht an denselben zweifeln, wenn wir nur von ihnen als von uns selbst, nicht als von Dingen sprechen. Da ferner die Gewißheit ihres Besitzes uns nicht durchs Erkennen gegeben ist, so können sie nur als Glauben und Ueberzeugung erscheinen. Das Fürwahrhalten hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv, als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich selbst): die objective, Gewißheit (für jedermann). Es kann aber überall blos in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Wenn die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes drei Cardinalsätze sind, die uns zum Wissen gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen. Die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit; und da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen, Es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, u. s. f., sondern, Ich bin moralisch gewiß u. s. f. Das heißt: der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erstere jemals entrissen werden könne. — Diese Seite wird in der Kritik der praktischen Vernunft noch klarer werden. Doch ist auch schon im Theoretischen der Gebrauch dieser Ideen für die Methode der Philosophie vom höchsten Interesse.

3. Die transscendentale Methodenlehre:[1] Da

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 543—651.

die Ideen dazu dienen, daß wir nicht die Erfahrung für das Einzige halten, sondern ein höheres, obgleich unerkennbares Gebiet des Unbedingten annehmen, so sind dieselben zwar nicht constitutive Principien der Erweiterung unserer Erkenntniß über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, wohl aber regulative Principien für die Erfahrung, um diese den Ideen gemäß zu ordnen, und unter gewisse hypothetische Einheiten zu bringen, welche eben in den Ideen gegeben sind. Jene drei Ideen, die psychologische, kosmologische und theologische, bilden also nicht ein Organon zur Entdeckung der Wahrheit, sondern nur ein Kanon zur Vereinfachung und Systematisirung der Erfahrungen. Die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse ist lediglich eine projectirte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß, welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besondern Verstandesgebrauche ein Principium zu finden, und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten, und zusammenhängend zu machen. Diese Vernunfteinheit ist der Natur selbst angemessen, und die Vernunft bettelt hier nicht, sondern gebietet, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können; es ist unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, gar nicht eine so große Verschiedenheit, dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existirender Wesen, nach.

Dem logischen Princip der Gattungen, welches Identität postulirt, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf, und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger, als auf jene aufmerksam zu sein. Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld 1) durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen: 2) durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niedern Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3) noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen

continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, daß man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat. Denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesammt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen. Die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt, wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, ist allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen. Statt also Doctrin des Unendlichen zu sein, hat die Vernunft nur das stille Verdienst, durch eine Kritik der Erkenntniß, Irrthümer zu verhüten. Nicht die Ideen selber sind aber überfliegend, sondern nur ihr falscher Gebrauch, wenn die systematische Einheit nicht eine subjectiv logische bliebe, sondern wir derselben objective Realität und Nothwendigkeit zuschreiben wollten.

Außer dem wiederholten Irrthum, als hätten die Ideen darum keine Realität, weil sie nicht im Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, besteht der Grundirrthum Kants darin, zu meinen, daß er mit seiner gegen den metaphysischen Verstand gerichteten Kritik, die denn auch gegen denselben von höchster Wirksamkeit bleibt, zugleich den Flug der speculativen Vernunft aufgehalten habe. Es war rathsam, sagt er, die Acten dieses Processes ausführlich abzufassen, und sie im Archive der menschlichen Vernunft zu Verhütung künftiger Irrungen

ähnlicher Art niederzulegen. Kant hat allerdings die bisherigen Verirrungen des Verstandes mit vollem Rechte in ihre Schranken zurückgewiesen; nur hätte er nicht die Vernunft unter dieses Verdammungsurtheil des Verstandes mitbegreifen sollen. Denn gerade dadurch, daß er in seiner Kritik für ewige Zeiten die Gebiete des Verstandes und der Vernunft von einander trennte, hat er es der Vernunft möglich gemacht, in ihrem eigenen Schachte die Mittel zu finden, um zur Erkenntniß des Unbedingten durchzudringen. Kants subjectiver Idealismus bleibt jedoch, bei aller Apriorität der Kategorien, empirischer Realismus, weil er sich in der Metaphysik über das Gebiet der endlichen Erfahrung, sei sie eine äußerliche oder eine innere, zu erheben nicht vermag, wie dies ein anderes Bild zeigt, dessen er sich bedient: Wenn das System der Vernunft ein Gebäude ist, so haben wir bisher das Bauzeug überschlagen. Freilich fand sich, daß, da wir einen Thurm im Sinne hatten, der bis zum Himmel reichen sollte, sich nur Materialien zu einem Wohnhause vorfanden, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade hinreichte. Jetzt haben wir den Plan dieses Wohnhauses zu entwerfen, dessen Anschlag den uns gegebenen Vorrath nicht übersteigen darf, und zugleich unserem Bedürfnisse angemessen sein muß.

Dieser Plan wird in der „Architektonik der reinen Vernunft", einem der letzten Abschnitte der Methodenlehre, entwickelt: Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besondern, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen Systeme. Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen Principien; die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie. Die Philosophie der Natur geht auf Alles, was da ist: die der Sitten nur auf das, was da sein soll. Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Kritik, oder System der reinen

Vernunft, Metaphysik; — d. h. soviel von Metaphysik, als die Kritik noch etwa abzuhandeln vergönnt. Doch kann, setzt Kant hinzu, der Name Metaphysik auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden. — Hier aber nimmt er ihn im engeren Sinne: und so wird sich in der Folge die praktische Philosophie in Kritik der praktischen Vernunft und Metaphysik der Sitten eintheilen; so haben wir jetzt der Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft die metaphysischen Anfangsgründe der Naturlehre hinzuzufügen, und uns mit dieser im theoretischen Felde zu begnügen, weil alle übrigen metaphysischen Disciplinen, wie wir in der transscendentalen Dialektik sahen, vor der Geißel der Kritik niedergefallen sind.

II. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft [1] stellen nicht die Welt als ein Ganzes dar, als eine Idee, wie die Kosmologie (das wäre unmöglich), sondern die Natur als eine Reihe von Erscheinungen; nur so ist sie erkennbar, da sie allein als eine solche in der Erfahrung gegeben ist. Die Physik ist aber nur Wissenschaft, inwiefern sie Principien a priori hat; mithin wird, da das Aprioristische unserer Erkenntniß lediglich in den Kategorien liegt, die Physik, wie jede Wissenschaft, ihre Grundeintheilung aus der Tafel der Kategorien zu entlehnen haben. Indem ferner die Natur der Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, so werden wir über die Natur a priori nichts festsetzen können, als was allein auf Raum und Zeit, den aprioristischen Formen dieser Anschauung, beruht. Der Gegenstand unserer Betrachtungen ist also die Bewegung, das Verhältniß von Raum und Zeit, und die Materie, das Substrat der Bewegung. Die sinnlichen Eigenschaften und Qualitäten der Materie, als Stoff unserer Empfindung, sind dagegen durchaus empirischer Natur. — Es ist indessen ganz einseitig von Kant,

---

[1] Siehe die Vorrede zu dieser Schrift, S. III—XXIV (3. Aufl., 1800). — Die erste Ausgabe erschien 1786.

der quantitativen Materie mehr Apriorität, als der qualitativen zuzuschreiben; es zeigen sich darin noch die Nackenschläge der mechanischen Naturanschauung des Cartesius. Erst in der Hegel'schen Naturphilosophie wird es zum Vorschein kommen, daß die Materie dadurch, daß sie qualitativ wird, vielmehr einen Schritt weiter in ihrer Entwickelung thut.

Bewegung und Materie, auf die vier Klassen der Kategorien angewendet, ergeben folgende vier Disciplinen der Physik: Die Bewegung, als bloßes Quantum, ist Gegenstand der Phoronomie; die Dynamik zieht die Bewegung als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft der Materie, in Erwägung; diese qualitativen Materien, durch ihre eigene Bewegung mit einander in Relation gebracht, werden in der Mechanik betrachtet; die Phänomenologie endlich handelt, nach der Kategorie der Modalität, von Bewegung und Ruhe in Bezug auf unsere Vorstellung.

1. Das Gesetz der Phoronomie[1] ist, daß die Geschwindigkeit sich bei gleichen Zeiten, wie die Räume: bei gleichen Räumen umgekehrt, wie die Zeiten, verhält. Diesem Gesetze liegt noch weiter keine Kategorie zu Grunde. Die drei Kategorien der Quantität finden erst ihre Anwendung bei der Zusammensetzung der Bewegung, da denn mehrere Bewegungen, welche dieselbe Richtung haben, die Einheit der Linie und Richtung, schräg gegen einander stoßende Bewegungen die Vielheit der Richtungen in einer und derselben Linie, endlich entgegengesetzte Bewegungen die Allheit der Richtungen und Linien repräsentiren.

2. Die Dynamik[2] setzt in der Materie eine Kraft als ihre Qualität voraus. Diese Kraft, als den Raum erfüllend, bringt die Materie hervor, und macht sie undurchdringlich, weil der Raum nur dadurch erfüllt wird, daß einer anderen in die

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 1—24.
[2] Ebendaselbst, S. 24—83.

erste eindringenden Materie Widerstand geleistet wird. Diese bewegende Grundkraft der Materie ist die Repulsionskraft; sie steht, als die ausdehnende Kraft der Materie, unter der Kategorie der Realität. Die Möglichkeit der Materie fordert aber noch eine zweite Grundkraft; denn weil durch die bloße Repulsion die Materie sich ins Unendliche zerstreuen würde, so ist eine die Materie zusammenziehende Kraft ebenso wesentlich. Eine solche ist die Attraction: durch sie allein würde die Materie in Einen Punkt zusammenschrumpfen; sie steht also unter der Kategorie der Negation. Da hiermit jede Kraft für sich unfähig ist, die reale Materie hervorzubringen, und blos das Leere zum Resultate hätte, so finden beide Kräfte ihre Wahrheit nur in ihrer gegenseitigen Begrenzung; die reale Materie steht folglich unter der Kategorie der Limitation. —

Diese durch die gegenseitige Einschränkung von Repulsion und Attraction entstandene Materie ist, als eine mit einer Negation behaftete Raumerfüllung, ein gewisser Grad dieser Erfüllung des Raums. Die Materie wird hierdurch etwas Qualitatives, indem die bewegenden Kräfte der Materie durch die Constituirung einer einfachen immanenten Bestimmtheit der Körper zur Ruhe kommen. Den aus dem verschiedenen Verhältniß der Kräfte zu einander entspringenden verschiedenen Grad der Raumerfüllung nennt Kant die verschiedene Dichtigkeit der Körper. Indem wir an diesem Beispiele sehen, wie Kant die Phänomene der Natur aus dem innern Wesen der materiellen Körper erklärt, so ergibt sich seine Naturanschauung hiermit als eine dynamische. Und dies ist eins seiner größten Verdienste. Die atomistische Ansicht dagegen, statt in der Dichtigkeit, als einem Grade der Raumerfüllung, etwas Qualitatives anzuerkennen, erblickt hier und überall in der Natur nur quantitative Unterschiede. Die Dichtigkeit ist dem Atomistiker also nur größere oder geringere Menge leerer Zwischenräume. Gegen solche bornirte materialistische Ansicht eifert Kant mit Recht; er konnte, seiner idealistischen Richtung gemäß, nicht

die Summe der materiellen Theile, sondern mußte vielmehr Kräfte, intelligenten Inhalt, wenn auch des abstracten Verstandes, als das Wesen der Materie setzen. Alles Reale, sagt er daher, muß als bewegende Kraft angesehen werden, statt, wie Epikur thut, die Welt aus Vollem und Leerem zu zimmern. Im chemischen Proceß kann durch Intussusception der sich durchdringenden Materien ihre Dichtigkeit verändert werden; was bei der Undurchdringlichkeit und Unveränderlichkeit der Atome unmöglich wäre. Daß die atomistische Erklärung der Dichtigkeit falsch sei, geht auch daraus hervor, daß die größte Verdünnung noch gar nicht leeren Raum gibt. Denn selbst beim dünnsten Körper, z. B. beim Aether (oder bei der Luft, unter der Luftpumpe), ist jeder Punkt des Raumes noch erfüllt. Kein Experiment gibt uns Atome und das Leere; wir haben also auch kein Recht, auf ihre Existenz zu schließen. Diese Corpuscular-Philosophie ist der Tod aller wahrhaften Naturphilosophie.

Durch diese ganz untadelhafte Auffassungsweise hat Kant den Grund einer speculativen Betrachtung der Natur gelegt; denn wie unvollendet auch noch die Form seiner Darstellung sei, wonach die Materie aus ihren Kräften construirt wird, so ist das Wesentliche doch dies, daß die Kräfte nicht als der Materie äußerlich eingepflanzt erscheinen, sondern daß die immanente Thätigkeit derselben als die eigene Substantialität der Materie angesehen wird. Die spätere Schelling'sche Naturphilosophie hat durchaus an dieser Kantischen Ansicht ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt gehabt.

3. Die Materie ist drittens[1] das Bewegliche, insofern es als solches bewegende Kraft hat; — die Verbindung der beiden ersten Standpunkte, welche den Gegenstand der Mechanik ausmacht. Hier wird nicht blos auf die Geschwindigkeit gesehen, wie in der Phoronomie, sondern der Grad der Raumerfüllung

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 83—109.

kommt, als Masse, gleichfalls in Betracht; und das aus beiden Seiten zusammengesetzte Verhältniß ergibt die Größe der Bewegung. Die drei Gesetze der Mechanik beruhen auf den drei Kategorien der Relation.

a. Das erste Gesetz, entsprechend der Kategorie der Substanz, d. h. dessen, was weder entsteht noch vergeht, lautet: Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe; — das Gesetz der Selbstständigkeit.

b. Der Kategorie der Causalität zufolge, hat alle Veränderung der Materie eine äußere Ursache: ohne eine solche und an sich selbst bleibt die Materie in demselben Zustande, als sie war; — das Gesetz der Trägheit.

c. In aller Mittheilung der Bewegung sind endlich, nach der Kategorie der Wechselwirkung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich.

4. In der Phänomenologie [1] ist schließlich die Definition der Materie, daß sie ist das Bewegliche, insofern es als ein solches Gegenstand der Erfahrung sein kann.

a. Die geradlinigte Bewegung, wie sie in der Phoronomie vorkommt, ist ein blos mögliches Prädicat der Materie in Ansehung eines empirischen Raums; denn da es für die Erscheinung einer solchen Bewegung ganz gleichgültig ist, ob der Körper sich bewegt, oder nur der Zuschauer die entgegengesetzte Bewegung hat, so ist es an sich unbestimmt, welche Bewegung die wirkliche sei.

b. Die Kreisbewegung dagegen, welche, als das Resultat der beiden Kräfte der Materie, der Dynamik angehört, ist die wirkliche Bewegung, da die Materie hier die innere Kraft zeigt, ihre Bewegung unabhängig von der geradlinigten Richtung zu bestimmen, und somit dem Gesetze der Trägheit widerspricht. —

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 110 — 126.

Kant ist hier viel weiter, als diejenigen Physiker, welche auch auf die freie Bewegung der Himmelskörper die beschränkten Verhältnisse der endlichen Mechanik, wie Stoß und Fall, zu übertragen sich gewöhnt haben.

c. Für die in der Mechanik betrachtete Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, gilt endlich das Gesetz, daß eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig ist. — Der Aufzählung dieser Gesetze sieht man es sogleich an, daß Kant, so tiefe Blicke er auch im Einzelnen that, das ganze System von Gesetzen doch nur äußerlich zusammenstellte, und gerade so viele auftrieb, als er brauchte, um damit das vorausgesetzte Schema der Kategorien auszufüllen. Wie aber die Tafel der Kategorien eine mehr oder weniger zufällige Sammlung war, so auch die auf derselben beruhende Systematisirung aller Wissenschaften. Schon Hegel [1] tadelt diese von Kant begonnene Manier, welche meint, die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn sie von derselben eine Bestimmung des ein für alle Mal fertigen Schema's als Prädicat ausgesagt hat. — Dieser Formalismus, welchem man dann den Namen des Construirens gab, wurde in der Schelling'schen Schule auf die höchste Spitze getrieben; wogegen die ächte Methode des absoluten Idealismus zeigen wird, wie die in ihrer Nothwendigkeit deducirten logischen Kategorien bei ihrer Anwendung auf die Gegenstände der Erkenntniß auch der bewegende Pulsschlag des Fortschritts bleiben, und zwar indem sie, der eigenen Natur der Gegenstände gemäß, unter veränderten Verhältnissen auftreten, ohne daß ein immer in Bereitschaft gehaltenes, nach blos oberflächlichen Analogien angewendetes Schema die unveränderliche Grundlage für die Eintheilung der übrigen Wissenschaften ausmachen dürfe.

---

[1] Werke, Bd. II., S. 38—41.

Zweites Kapitel.

Die praktische Philosophie.

Die praktische Philosophie, welche in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zuerst begründet wird, erhält ferner in der „Metaphysik der Sitten“ ihre nähere Entwickelung, und macht zuletzt in der „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ den ersten Schritt, vom praktischen Gebiete aus wieder zum theoretischen zurückzukehren, indem sie dieses durch jenes ergänzen läßt.

I. Die Kritik der praktischen Vernunft:[1] Zum Vermögen, durch äußere Eindrücke und Kategorien die Erfahrung als ein System von Vorstellungen in sich zu erzeugen, kommt jetzt ein zweites Vermögen hinzu, diesen Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen. Mit diesem Gegensatze ist das Gebiet des Theoretischen und Praktischen bezeichnet. Wenn wir im Theoretischen nicht über die Sinnlichkeit hinweg konnten, so erhebt uns das praktische Vermögen oder der Wille gänzlich über die Sinnenwelt und die bloße Natur-Causalität. Denn da derselbe, als das Reich der Freiheit, reiner Gedanke, und, als inneres Factum, a priori in uns gegeben ist (weil Kant ja eben die innere Erfahrung aprioristisch nennt), so gehört er der intelligibeln Welt an. Auf theoretischem Felde konnten wir die objective Realität der Freiheit nicht begründen, fanden sie jedoch auch nicht widersprechend, wenn wir nur die Welt der Noumene von den Phänomenen unterschieden. Jetzt dürfen wir im Praktischen an der Freiheit nicht mehr zweifeln, weil wir die unumstößliche Ueberzeugung ihres Daseins in uns selber haben. Die Freiheit ist also das erste Postulat der praktischen Vernunft.

---

[1] Siehe die Einleitung: Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft, S. 29—32 (4. Aufl., 1797). — Die erste Ausgabe kam 1787 heraus.

Indem Kant die Freiheit, und zwar mit Recht, zum Princip der ganzen Moral gemacht hat, so wäre ihm nur vorzuwerfen, daß er sie als unbewiesenes Factum an die Spitze stellte, weil damit die ganze Moral durch ihr Princip in der Luft schwebt. Denn wenn Kant sich berechtigt glaubt, die Freiheit als innere Erfahrung anzunehmen, so kann ein Anderer ebenso gut das Gegentheil als inneres Factum in sich finden und alle Freiheit läugnen, sich dabei auf die Erfahrung berufend, daß der Mensch immer, auch ohne es zu wissen, durch äußere Antriebe bestimmt werde; eine Behauptung, welche in der That die zur Zeit der Wolfischen Metaphysik im Schwunge gewesene Lehre des Determinismus aufgestellt hatte. Einen Beweis dieser Freiheit konnte Kant, da sie eine unbedingte Idee ist, seinen in der Kritik der reinen Vernunft entwickelten Principien gemäß, nicht weiter versuchen; sondern er mußte sie dem Gebiete des Glaubens überlassen. Dies hindert ihn jedoch keinesweges, dieser transscendentalen Idee im Praktischen eine ganz andere Stellung, als sie im Theoretischen einnahm, anzuweisen: Im Theoretischen hatte die Vernunft ein blos negatives Resultat, weil sie, wenn sie zum wahrhaften Ding-an-sich gelangen wollte, transscendent wurde. Im Praktischen aber wird sie durch die Idee der Freiheit positiv, weil wir mit der Freiheit gar nicht über uns selbst hinauszugehen brauchen, sondern an ihr ein immanentes (einheimisches) Princip besitzen. Dieser intelligible Charakter der Freiheit ist etwas Unendliches. Hier bleibt die Vernunft also nicht regulativ, sondern wird constitutiv und gesetzgebend.

Wenn wir es daher in diesem Gebiete lediglich mit dieser Freiheit zu thun hätten, so bedürften wir gar nicht einer Kritik der praktischen Vernunft, da die Freiheit, als ein rein immanentes Princip, gar keinen transscendentalen Schein veranlassen kann. Indem jedoch der Wille, als frei, durch seine Handlungen auf die Sinnlichkeit einwirkt: so muß er an ihm selbst eine Seite haben, wonach er sich auf dieselbe bezieht. Dies sind die in ihm

selbst vorhandenen, durch die Natur in ihm gesetzten sinnlichen Bestimmungsgründe des Willens, die Triebe und Neigungen, welche, als das Princip des empirischen Willens, im Gegensatz zum freien oder reinen Willen, den Charakter der Unfreiheit an sich tragen. Eine Kritik der praktischen Vernunft kann daher, wegen der Unantastbarkeit der Freiheit, nur diese empirischen Bestimmungsgründe treffen, und allein den Sinn haben, dieselben von der Anmaßung abzuhalten, ausschließlich den Bestimmungsgrund des Willens abgeben zu wollen. Wenn also in der theoretischen Vernunft das Empirische immanent, das Intelligible transscendent war: so ist umgekehrt in der praktischen das Empirische transscendent, und das Intelligible immanent. Das Verhältniß der beiden Momente des Willens hat die Analytik der praktischen Vernunft darzustellen, wogegen es der Dialektik aufbehalten bleibt, die durch den empirischen Willen hervorgebrachte Antinomie aufzulösen.

A. Die Analytik[1] wird erstens den Begriff der Freiheit, zweitens den empirischen Willen, und drittens das aus der Verknüpfung beider Seiten gebildete Princip der Moral zu entwickeln haben.

1. Die Freiheit, als das eine Bestandstück, was sich in der Thätigkeit unseres Willens zeigt, ist die bloße Form unserer Handlungen. Das allgemeine den Willen verbindende Gesetz ist, daß er sich unabhängig von jedem äußeren Antriebe rein aus sich selbst bestimmen solle. — Indem er also allein sich selber das Gesetz zu geben hat, so nennt Kant dieses oberste Princip der Moralität die Autonomie des Willens; und da dieses allgemeine Gesetz ein nothwendiger Befehl ist, so gibt er ihm das Prädicat eines kategorischen Imperativs. Die praktische Freiheit (sagt er) legt dem Menschen ein absolutes Sollen auf. Da dies aber durch die Freiheit selbst aufgestellt ist, so kann der

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 35—191.

Mensch auch, was er soll. Indessen, wie der Raum, die Zeit und die Kategorien ohne die Anschauung inhaltslos waren: so dies allgemeine Gesetz, ohne den empirischen Willen.

2. Erst der empirische Wille, als das andere Bestandstück unseres Willens, bringt eine bestimmte Handlung hervor, indem er jene leere Form mit der Materie des Handelns erfüllt. Diese ist aus der Sinnlichkeit geschöpft, da denn der Mensch vom Gefühle eines Mangels oder Bedürfnisses ausgeht, und sich zum Zwecke macht, durch Befriedigung dieses Bedürfnisses, die Unlust zu fliehen und die Lust zu suchen. Auf diese Weise wird bei solchem empirischen Bestimmungsgrunde der Wille nicht durch sich selbst, sondern durch ein ihm Fremdes bestimmt, weil seine Thätigkeit sich nach dem Objecte seiner Begierde richten muß. — Indem dies zweite Princip unserer Handlungen nicht in der Freiheit des Willens, als dem oberen Begehrungsvermögen, sondern im sinnlichen oder niedern Begehrungsvermögen seinen Sitz hat, dem Willen also durch dasselbe ein fremdes Gesetz auferlegt wird: so nennt es Kant, im Gegensatze zur Autonomie der Vernunft, die Heteronomie des Willens.

Die materiellen Bestimmungsgründe unterscheiden sich von dem kategorischen Imperativ, als dem für alle Menschen bindenden nothwendigen Gesetze der Freiheit, dadurch, daß sie veränderlicher Natur sind. Denn die Menschen sind uneinig über Lust und Unlust, da dem Einen unangenehm ist, was dem Andern angenehm erscheint; und wären sie auch darüber einig, so würde dies nur aus Zufall geschehen. — Weil die Entscheidung so oder so ausfallen kann, und der Wille die freie Wahl unter den verschiedenen Befriedigungen seiner Begierden hat, so bezeichnet Kant dies Vermögen mit dem Ausdruck des Willkür. Doch spricht er ihr wahre Freiheit ab, indem der Inhalt des Bestimmens immer ein äußerlich gegebener sei. Jetzt erklärt sich näher, warum die Autonomie des Willens es in der Kantischen Darstellung nur zum Sollen bringt. Da sie nämlich nicht das einzige Princip

ist, wonach der Mensch sich in seinem Handeln richten kann, sondern in stetem Kampf mit der Heteronomie des Willens begriffen ist: so **soll** diese nur überwunden werden, ohne es je gänzlich zu sein.

Die Zwecke des empirischen Willens, die sich solchergestalt dem kategorischen Imperativ widersetzen, wollen sich zum alleinigen Bestimmungsgrunde des Handelns, d. h. zu Gesetzen erheben. Da sie jedoch veränderlicher Natur sind, so können sie nicht, gleich Gesetzen, für jedes vernünftige Wesen als verbindend gelten, sondern sind bloße Regeln, welche nur das Subject verbinden. Jedes Subject kann sich also einen andern Zweck zum Bestimmungsgrunde setzen. — Solche Regeln des Handelns nennt Kant **Maximen** des Willens, und tadelt mit Recht diejenigen Moralisten, welche sie zu allgemeinen Principien der Moral erhoben haben. Die Tafel derselben gibt er folgendermaßen an:

Subjective.				Objective.	
Aeußere.		Innere.		Innere.	Aeußere.
Erziehung (Montaigne).	Bürgerliche Verfassung (Mandeville).	Physisches Gefühl (Epikur).	Moralisches Gefühl (Hutcheson).	Vollkommenheit (Wolf und Stoiker).	Wille Gottes (Krusius und Andere).

3. Wenn auch nicht oberstes Princip der Moral, so sind die Maximen doch der Autonomie des Willens nothwendig, weil sie derselben allein einen Inhalt verschaffen. Nur die Verknüpfung beider Seiten kann uns also zum wahrhaften Grundsatz der Moral leiten. Einerseits ist die Forderung vorhanden, daß die Form durch die Materie erfüllt werde. Andererseits, damit diese Verknüpfung rechter Art sei, gehört dazu, daß das blos Materielle geläutert werde. Dies kann allein dadurch geschehen, daß die Maximen des Handelns von ihrer Beschränkung befreit, und zur Form von allgemeinen Vernunftgesetzen erweitert werden. Nur diejenigen Maximen dürfen also zu Bestimmungsgründen des Handelns gewählt werden, welche fähig sind, allgemeine Vernunftgesetze zu werden. Welche dies seien, wird dann die Metaphysik

der Sitten lehren. Der oberste Grundsatz der Moral ist, nach dem Gesagten, folgender: Handele so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Fragen wir, was der Sinn dieser Erhebung ins allgemeine Vernunftgesetz sei, durch welche die Maxime ihre beschränkte Natur abstreife: so ist die Form, welche die Maxime erhält, nichts Anderes, als die inhaltslose Allgemeinheit und leere Identität mit sich, daß sie sich nicht widersprechen dürfe. Als Beispiel, um zu entscheiden, ob eine Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht, führt Kant an: Ich habe es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Wenn nun ein Depositum in meinen Händen ist, dessen Eigenthümer verstorben ist, und keine Handschrift darüber nachgelassen hat, so fragt sich, ob meine Maxime bei der Anwendung auf diesen Fall, die Form eines allgemeinen Gesetzes annehmen könnte: Daß jedermann ein Depositum abläugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen kann. — Dies ist unmöglich, behauptet Kant, da ein solches Princip, hier die Habsucht, als meine Neigung, sich, in die Form eines allgemeinen Gesetzes erhoben, selber aufreiben würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe.

Sehr richtig hat bereits Hegel [1] dieses prüfende Verfahren Kants getadelt, indem er bemerkt, daß die Maxime sich nur darum widerspreche, weil das Depositum vorausgesetzt sei. Wenn freilich Eigenthum sein soll, dann ist das Entgegengesetzte des Eigenthums in sich widersprechend. Hebe ich aber die Voraussetzung des Eigenthums auf, sehe ich das Depositum nicht mehr für fremdes Eigenthum an: so begehe ich gar keinen Widerspruch, wenn ich es behalte. So läßt sich jede bestimmte Maxime, wenn wir sie in diesen Zusammenhang mit andern bringen, als sich

[1] Werke, Bd. II., S. 319—326; Bd. VIII., §. 135, S. 177—179.

widersprechend darstellen, wie umgekehrt jede, dieser Beziehung entnommen, aufhört, mit sich in Widerspruch zu gerathen. Der Maßstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selber haben will, paßt daher Allem gleich gut, und ist hiermit in der That kein Maßstab. Es müßte auch sonderbar zugehen, wenn der Satz des Widerspruches, den Kant im Theoretischen für ein blos negatives Kriterium der Erfahrung ansah, im Praktischen, wo es sich um eine Idee handelt, mehr Bedeutung haben sollte. Das Kantische allgemeine Princip der Moral kommt also, so wenig als das Ding-an-sich im Theoretischen, über jene abstracte Bestimmung der leeren Identität des Verstandes hinaus. Was aber das Aergste ist, die Vernunft vergißt bei diesem Prüfen ihre Autonomie so sehr, daß sie einen vom allgemeinen Gesetze ganz unabhängigen Zustand (in dem angeführten Falle die Gültigkeit eines Depositums) sich vorstellt, an welchem sie die einzelnen Maximen mißt.

In diesen moralischen Formalismus fällt Kant jedoch keinesweges bewußtlos, sondern stellt ihn sogar mit Absicht auf. Er gibt zwar zu, daß die Form des Vernunftgesetzes sich mit der Materie des Handelns erfüllen müsse: läugnet aber durchaus, daß diese je ein Bestimmungsgrund des moralischen Handelns werden dürfe. Die Moralisten, die solches thun, brandmarkt er mit dem Namen der Eudämonisten, weil die Befriedigung der Triebe eben mit dem Ausdruck der Glückseligkeit bezeichnet werden kann; und ihr Princip nennt er änderwärts [1] die Euthanasie (den sanften Tod) aller Moral. — Wenn man, fährt er fort, auch bei jeder bestimmten Handlung nicht umhin kann, sich zugleich mit der Materie der Handlung zu befassen, so muß dennoch die Autonomie der Vernunft der alleinige Bestimmungsgrund bleiben. Da die Maximen der Glückseligkeit nur anrathen, das Gesetz der

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre: Vorrede, S. IX (2. Auflage, 1803). — Die erste Ausgabe erschien 1797.

Vernunft aber gebietet, so wird dieses allein zur Pflicht. Die einzige Pflicht ist daher, in allen seinen Handlungen sich immer nur durch das Bewußtsein des Gesetzes, nie durch eine Regel der Glückseligkeit bestimmen zu lassen. Das erste Verfahren nennen wir gut, das zweite böse. Gut und Böse muß also weder mit dem verwechselt werden, was die Glückseligkeit anräth und abräth, dem bloßen Wohl und Wehe: noch mit dem, was als ein bloßes Mittel zur Lust und Unlust erscheint, dem Nützlichen und Schädlichen.

Geschieht die Handlung zwar dem Gesetze gemäß, aber nur vermittelst eines Gefühls, welches die Glückseligkeit einflößt, nicht um des Gesetzes willen, so ist bloße Legalität, nicht Moralität vorhanden. Die einzige Triebfeder, d. h. der subjective Bestimmungsgrund selbst, muß das moralische Gesetz sein. Die Pflicht muß um der Pflicht willen gethan, alle Neigungen aber als solche abgewiesen werden. Da alle Neigungen auf die Selbstliebe zurückgeführt werden können, die Vernunft also durch das Abbrechen der Neigungen den Eigendünkel der Selbstsucht gänzlich niederschlägt: so ist das moralische Gefühl eigentlich Demüthigung. Doch indem wiederum diese Unterwerfung unter die Nöthigung der Pflicht als die eigene subjective Triebfeder des Willens erscheinen soll, so fühlt der Wille, welcher sich dem Gesetze seiner eigenen Vernunft unterwirft, sich zugleich erhoben, und bekommt Achtung vor sich selbst. — Die gänzliche Durchdringung beider Seiten, welche Kant die Heiligkeit nennen wird, ist aber, nach ihm, dem Menschen unmöglich, weil ja die moralische Gesinnung oder die Tugend mit der Glückseligkeit in fortwährendem Kampfe bleibt.

Auf diesem Kampfe beruht die Möglichkeit des zweiten Theils der praktischen Vernunft, der Dialektik. Und der Mangel der Kantischen Moral besteht eben darin, in diesem Gegensatze zu verharren. Weil die sinnlichen Triebe nur verläugnet werden sollen, und dann auch wieder nothwendig zum Handeln gehören:

so ist der moralisch Handelnde in beständige Widersprüche verwickelt, die ihn sein Ziel nie erreichen lassen. Weit gefehlt also, daß die Vernunft je den Sieg durch vollständige Erstickung der Triebe erringe, weil das Gute ein perennirendes Sollen bleibt: muß sie vielmehr, wenn es überhaupt zum bestimmten Handeln kommt, den Trieb jedesmal zulassen. Ein solches Handeln ist aber gerade das unmoralische, weil es stets von Trieben befleckt bleibt. In der wahrhaften Sittlichkeit ist dagegen die Verknüpfung von Trieb und Vernunft nicht mehr eine so äußerliche. Gänzlich durchdrungen und verklärt von der Vernunft, stellen sie sich als vernünftiges System der Momente des Guten dar. Nur auf diese Weise ist eine immanente Pflichtenlehre möglich, indem die bestimmten Pflichten sich nothwendig als die verschiedenen Manifestationen der sittlichen Freiheit aus dieser entwickeln. Bei Kant findet sich kein immanenter Uebergang von der allgemeinen Pflicht zur bestimmten, so wenig das unbestimmte Ding-an-sich zu den Erscheinungen überging; und eine praktische Dialektik ist also für Kant ebenso unerläßlich, als es die theoretische war.

B. Die Dialektik[1] hat vor Allem das praktisch Unbedingte aufzufinden, wie die theoretische Dialektik zuerst die Ideen der Vernunft darstellte; das ist die Lehre vom höchsten Gut. Die Antinomie der praktischen Vernunft wird ferner die aus den Momenten des höchsten Guts sich ergebenden Widersprüche betrachten: und zuletzt die Vernunft die Auflösung dieser Widersprüche versuchen, indem sie auch die zwei andern theoretischen Ideen jetzt in praktische Postulate verwandelt.

1. Das höchste Gut[2] ist das praktisch Unbedingte, als dasjenige, in welchem die verschiedenen Momente des moralischen Handelns zur absoluten Identität gelangt sind. Das Handeln aus reinem Pflichtgefühl, d. h. die Tugend, als moralische Gesinnung,

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 192—197.

[2] Ebendaselbst, S. 198—203.

ist zwar das oberste Gut: aber, da es auch der Triebe oder der Glückseligkeit bedarf, noch nicht das vollendete Gut. Die Glückseligkeit ist also das andere zur Tugend noch hinzukommende Gut; und Beide zusammen bilden erst das höchste Gut. Doch da sie ganz specifisch verschiedene, obgleich nothwendige Elemente desselben sind, so behält jede Seite ihren eigenen Charakter. Die Tugend, als das oberste Gut, hat weiter keine Bedingung; die Glückseligkeit ist aber nicht schlechterdings gut, sondern setzt jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraus. — Die Stoiker und Epikureer tadelt Kant hier, insofern sie die Verschiedenheit dieser Elemente nicht gelten ließen, sondern das eine auf das andere reducirten: die Epikureer, indem sie sagten, sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; die Stoiker durch die entgegengesetzte Behauptung, sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit. Hier müssen wir gegen Kant erinnern, daß diese Identificirung beider Elemente vielmehr dem Begriffe der wahrhaften Sittlichkeit ganz gemäß ist. Der Tadel darf also nur die einseitige Art und Weise dieser Identität, von der jene Schulen allerdings nicht freizusprechen sind, treffen. Vor Kant haben sie jedoch immer den Vorzug, nicht, durch Auseinanderhalten beider Momente, den dialektischen Schein auch in die praktische Vernunft hineingespielt zu haben.

2. Die Antinomie[1] der praktischen Vernunft entsteht nun dadurch, daß das Eine Moment des höchsten Guts nicht analytisch aus dem andern entwickelt werden kann, sondern ihre Beziehung, wegen ihrer specifischen Verschiedenheit, auf einer Synthesis a priori beruhen müßte. Und zwar wäre das Causalitäts-Verhältniß, als eine Kategorie der Relation, die einzige Verknüpfung a priori, die sich hier denken ließe. Es müßte also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 204—215.

so ist der moralisch Handelnde in beständige Widersprüche verwickelt, die ihn sein Ziel nie erreichen lassen. Weit gefehlt also, daß die Vernunft je den Sieg durch vollständige Erstickung der Triebe erringe, weil das Gute ein perennirendes Sollen bleibt: muß sie vielmehr, wenn es überhaupt zum bestimmten Handeln kommt, den Trieb jedesmal zulassen. Ein solches Handeln ist aber gerade das unmoralische, weil es stets von Trieben befleckt bleibt. In der wahrhaften Sittlichkeit ist dagegen die Verknüpfung von Trieb und Vernunft nicht mehr eine so äußerliche. Gänzlich durchdrungen und verklärt von der Vernunft, stellen sie sich als vernünftiges System der Momente des Guten dar. Nur auf diese Weise ist eine immanente Pflichtenlehre möglich, indem die bestimmten Pflichten sich nothwendig als die verschiedenen Manifestationen der sittlichen Freiheit aus dieser entwickeln. Bei Kant findet sich kein immanenter Uebergang von der allgemeinen Pflicht zur bestimmten, so wenig das unbestimmte Ding-an-sich zu den Erscheinungen überging; und eine praktische Dialektik ist also für Kant ebenso unerläßlich, als es die theoretische war.

B. Die Dialektik[1] hat vor Allem das praktisch Unbedingte aufzufinden, wie die theoretische Dialektik zuerst die Ideen der Vernunft darstellte; das ist die Lehre vom höchsten Gut. Die Antinomie der praktischen Vernunft wird ferner die aus den Momenten des höchsten Guts sich ergebenden Widersprüche betrachten: und zuletzt die Vernunft die Auflösung dieser Widersprüche versuchen, indem sie auch die zwei andern theoretischen Ideen jetzt in praktische Postulate verwandelt.

1. Das höchste Gut[2] ist das praktisch Unbedingte, als dasjenige, in welchem die verschiedenen Momente des moralischen Handelns zur absoluten Identität gelangt sind. Das Handeln aus reinem Pflichtgefühl, d. h. die Tugend, als moralische Gesinnung,

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 192—197.

[2] Ebendaselbst, S. 198—203.

ist zwar das oberste Gut: aber, da es auch der Triebe oder der Glückseligkeit bedarf, noch nicht das vollendete Gut. Die Glückseligkeit ist also das andere zur Tugend noch hinzukommende Gut; und Beide zusammen bilden erst das höchste Gut. Doch da sie ganz specifisch verschiedene, obgleich nothwendige Elemente desselben sind, so behält jede Seite ihren eigenen Charakter. Die Tugend, als das oberste Gut, hat weiter keine Bedingung; die Glückseligkeit ist aber nicht schlechterdings gut, sondern setzt jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraus. — Die Stoiker und Epikureer tadelt Kant hier, insofern sie die Verschiedenheit dieser Elemente nicht gelten ließen, sondern das eine auf das andere reducirten: die Epikureer, indem sie sagten, sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; die Stoiker durch die entgegengesetzte Behauptung, sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit. Hier müssen wir gegen Kant erinnern, daß diese Identificirung beider Elemente vielmehr dem Begriffe der wahrhaften Sittlichkeit ganz gemäß ist. Der Tadel darf also nur die einseitige Art und Weise dieser Identität, von der jene Schulen allerdings nicht freizusprechen sind, treffen. Vor Kant haben sie jedoch immer den Vorzug, nicht, durch Auseinanderhalten beider Momente, den dialektischen Schein auch in die praktische Vernunft hineingespielt zu haben.

2. Die Antinomie[1] der praktischen Vernunft entsteht nun dadurch, daß das Eine Moment des höchsten Guts nicht analytisch aus dem andern entwickelt werden kann, sondern ihre Beziehung, wegen ihrer specifischen Verschiedenheit, auf einer Synthesis a priori beruhen müßte. Und zwar wäre das Causalitäts-Verhältniß, als eine Kategorie der Relation, die einzige Verknüpfung a priori, die sich hier denken ließe. Es müßte also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 204—215.

Tugend, oder diese die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Beides ist aber unmöglich: das Erste, weil die Maximen der Glückseligkeit nie moralische Triebfedern sind, also auch nicht Tugend gründen können; das Zweite, weil die Tugend, weit entfernt den Trieben der Glückseligkeit Vorschub zu thun, vielmehr einzig und allein darauf gerichtet ist, die Befriedigung der Neigungen abzubrechen. Da ferner Ursache und Wirkung, als Kategorien, nur in der Sinnenwelt gelten: so kann die Glückseligkeit, als Moment der Sinnenwelt, auch nur ein sinnliches Ding zur Ursache haben.

Die kritische Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft stützt sich ganz auf die Auflösung derjenigen Antinomie der speculativen Vernunft, welche einen Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit behauptete. Der erste jener synthetischen Sätze, daß das Streben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnungen hervorbringe, ist schlechterdings falsch; der zweite aber, daß Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur bedingt falsch, insofern ich die Existenz des vernünftigen Wesens blos auf das Dasein desselben in der Welt der sinnlichen Erscheinungen beschränke, und ihm nur Causalität in der Sinnenwelt zuschreibe. Doch da ich am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität in der Sinnenwelt habe, so bin ich nicht allein befugt, wie durch die theoretische Vernunft, mein Dasein als Noumenon in einer intelligiblen Welt zu denken, sondern auch berechtigt, die positive Auflösung des Widerspruchs, der nur für Phänomene gilt, im Verhältnisse der Dinge-an-sich vorauszusetzen: so daß, vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur, die Sittlichkeit der Gesinnung, als Ursache, einen nothwendigen Zusammenhang mit der Glückseligkeit, als Wirkung, habe, d. h. die Glückseligkeit aus der Tugend fließe; welche Verbindung in der Natur, die blos Object der Sinne ist, niemals anders, als zufällig Statt finden kann.

Solche in eine intelligible Welt verlegte Verknüpfung der beiden Momente des höchsten Gutes läßt sich freilich nicht theoretisch erkennen, aber doch praktisch bewähren, da sich auch schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) ein Analogon dieses Verhältnisses vorfindet. Zunächst scheint dies freilich unmöglich, weil wir nur wider Willen und mit Aufopferung unserer Neigungen zur Ausübung der Tugend gelangen können. Doch wenn uns durch fortgesetzte Gewöhnung die Bändigung unserer Neigungen gelungen ist, so erzeugt die aus der Befolgung des Sittengesetzes fließende Achtung vor uns selbst in uns eine Selbstzufriedenheit, die der Grund des höchsten Genusses wird. Und obgleich wir in der That nur durch das reine Vernunftgesetz bestimmt werden, so können wir uns doch täuschen, und glauben, daß diese Lust am Guten der Bestimmungsgrund unserer Handlungen werde, wie denn der tugendhafte Epikur keine andere Glückseligkeit, als diese, zum Princip seiner Moral machen wollte. Dies läßt uns also schon in diesem Leben die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts als möglich einsehen, ob sie zwar nicht als eine wirklich gegenwärtige behauptet werden kann. Da nun die moralische Freiheit in uns nothwendig die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts verlangt, diese aber in dieser Welt noch nicht vorhanden ist: so kommen wir jetzt auf praktischem Wege zu einer Begründung der Ideen der Vernunft, die im Theoretischen nur als sich nicht widersprechend aufgezeigt werden konnten.

3. Die Ideen der theoretischen Vernunft erscheinen als nothwendige Voraussetzungen der praktischen Vernunft, weil nur in einer übersinnlichen Welt die Glückseligkeit als die moralisch bedingte, aber doch nothwendige Folge der Moralität oder des obersten Gutes begriffen werden kann. — Dadurch, daß die praktische Vernunft die Nothwendigkeit der Ideen der theoretischen Vernunft nachweist, was diese unfähig war zu leisten, räumt Kant der ersteren den Vorrang ein. Und das nennt er denn

das Primat[1] der praktischen Vernunft: Diese hat ursprüngliche Principien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden sind, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entziehen. Die theoretische Vernunft dient also gewissermaßen der praktischen, weil die Ideen der ersteren unabtrennlich vom praktischen Interesse sind. Dergleichen theoretische, als solche nicht erweisliche Sätze, sofern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen, heißen Postulate.

Das erste dieser Postulate ist die Unsterblichkeit der Seele.[2] Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object des moralischen Willens: die oberste Bedingung des höchsten Guts aber, daß die Gesinnung des Willens dem moralischen Gesetze völlig angemessen sei. Diese gänzliche Angemessenheit heißt Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progresse zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden. Dieser unendliche Progreß ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich. Gott, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze; und das Dasein vernünftiger Wesen in einer einzigen intellectuellen Anschauung umfassend, bestimmt er jedem nach seiner Gerechtigkeit einen Antheil am höchsten Gute. Für uns kann sich die Hoffnung dieses Antheils nur auf unsern bis-

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 215—219.

[2] Ebendaselbst, S. 219—223.

herigen Fortschritt vom Schlechteren zum Moralisch-Besseren, und den unwandelbaren Vorsatz eines ferneren Fortschreitens gründen, da wir nie in einem einzelnen absehbaren Zeitpunkte unseres Daseins, sondern nur in der für uns unabsehbaren Unendlichkeit unserer Fortdauer dem Willen Gottes völlig adäquat sein können.

Durch dieses erste Postulat hat Kant sich des Einen Moments des höchsten Guts, nämlich der Moralität, versichern, und damit die reale Möglichkeit des höchsten Guts erweisen wollen. Doch wenn in keinem absehbaren Momente des Daseins die Angemessenheit zum moralischen Gesetze erreicht werden kann, so ist der Fortschritt vom Schlechtern zum Moralisch-Bessern nur ein Fortschritt vom Schlechten zum minder Schlechten. Und so sehen wir auch von dieser Seite, wie das moralische Handeln vielmehr das Unmoralische ist. Denn wäre die Moralität erreicht, so brauchte man sich nicht ins Unendliche ihr anzunähern. Die unendliche Annäherung selbst zeigt, daß man noch unendlich weit vom Ziele entfernt ist. Statt daß also der unendliche Progreß die Möglichkeit des höchsten Gutes darlegte, führt er uns vielmehr auf seine Unmöglichkeit, die ja schon daraus sich ergeben hatte, daß die Triebe, obgleich dem moralischen Gesetze absolut unangemessen, sich ihm dennoch als nothwendig aufdrängten.

Das erste Postulat sollte die Möglichkeit der moralischen Gesinnung, als des ersten Moments im höchsten Gut, erweisen. Das zweite Postulat der praktischen Vernunft, was Kant aufstellt, das Dasein Gottes,[1] hat nun die Möglichkeit des andern Elements im höchsten Gute, nämlich der der Moralität angemessenen Glückseligkeit, zu bewähren. Das erste Postulat läßt uns nur die Möglichkeit des höchsten Guts einsehen, denn die Moralität ist dessen Bedingung: erst das zweite beweist dessen Wirklichkeit, denn zu dieser gehört die Beziehung beider Elemente auf einander. Diesen Zusammenhang begründet Kant auf folgende

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 223—237.

Weise: Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es Alles nach Wunsch und Willen geht. Dies kann nur geschehen, wenn die ganze Natur mit seinem Zwecke übereinstimmt. Da wir aber als handelnde Wesen nicht Ursache der Natur sind, und uns gerade unabhängig vom sinnlichen Begehrungsvermögen bestimmen sollen, so ist im moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einer Verknüpfung von Moralität und Glückseligkeit vorhanden. Gleichwohl sollen wir das höchste Gut zu befördern suchen. Es muß also auch möglich sein. Der nothwendige Zusammenhang seiner beiden Momente ist also postulirt, d. h. das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der ganzen Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs enthalte. Wegen der Uebereinstimmung der Moralität mit der Glückseligkeit muß die oberste Ursache der Natur zugleich eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität haben, d. h. intelligenter Wille sein. Dies ist aber Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Man kann also nur die Erlangung der höchsten Glückseligkeit, welche, mit der Heiligkeit verknüpft, zur Seligkeit wird, hoffen, wenn man das moralische Gesetz zugleich als den Willen jener höchsten Intelligenz ansieht, ohne daß diese darum der Grund der Verbindlichkeit, noch die Glückseligkeit der Zweck des Handelns werde. Wir dürfen nur handeln, um uns derselben würdig zu machen. — So zeigt sich schon von hier aus, wie das moralische Gesetz zur Religion und zu einem Vernunftglauben hinleite; wovon das Nähere nachher.

Kant hat wohl Recht, Gott selber als das höchste Gut und den absoluten Endzweck der Welt auszusprechen, nur wird es schwer sein, sich dann von einem höchsten und doch abgeleiteten Gute, nämlich der besten Welt, noch als von etwas Apartem Rechenschaft zu geben. Das Geisterreich oder jene intelligible Welt ist

Gott selbst: und etwas Abgeleitetes kann nie ein Höchstes sein. Was weiter den Inhalt dieses Postulats betrifft, so widerspricht es geradezu dem ersten. Denn vorhin wurde das Gute in der Negation der Naturtriebe, welche Heiligkeit war, gesetzt; nunmehr soll die Harmonie der Natur mit der Moralität das höchste Gut sein. In dieser letzten Bestimmung ist zwar der wahrhafte Begriff der Sittlichkeit enthalten, den Kant aber wieder verdirbt, indem er das, was die Wirklichkeit des höchsten Guts sein soll, in eine jenseitige, und somit unwirkliche Ferne hinausrückt. Die Annahme des ersten Postulats, zum Behufe des moralischen Handelns, hebt also den wirklich erreichten Zweck des höchsten Guts auf; und wo dieser als erreicht vorgestellt wird, bedarf es wiederum nicht mehr des moralischen Handelns, an dessen Stelle der unmoralische Genuß tritt. Zu lösen aber vermag Kant alle diese Widersprüche nur durch die Versetzung des Handelnden in eine unerkennbare Intellectual-Welt, wo die Einbildungskraft dann freien Spielraum hat, um alle Schwierigkeiten zu beseitigen.

Das aus der Dialektik der praktischen Vernunft zu ziehende Resultat [1] ist hiermit dieses, daß die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes uns 1) auf die Annahme der Unsterblichkeit führt, wenn gleich die Paralogismen der Psychologie die Beharrlichkeit der Seele als Substanz zu behaupten verhinderten: 2) auf das Dasein einer intelligiblen Welt der Freiheit, wodurch die Antinomie der Kosmologie gelöst ist: 3) auf die reale Bedeutung des in der natürlichen Theologie aufgestellten Ideals, oder auf das Dasein Gottes. Da also der Begriff des höchsten Guts nicht möglich ist, ohne die drei theoretischen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, vorauszusetzen: so erweitert er unsere reine Vernunft in praktischer Absicht, ohne darum die speculative Erkenntniß zu erweitern. Was auf theoretischem Felde problematisch blieb, wird hier assertorisch postulirt. Diese Ideen, welche wir bisher für

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 238—266.

transscendente und blos regulative Principien halten mußten, bekommen jetzt durch ein apodiktisches praktisches Gesetz zwar objective Realität (d. h. wir werden genöthigt anzunehmen, daß sie Objecte haben); indessen erlangen wir hierdurch noch keinesweges eine nähere Erkenntniß von diesen Objecten, sondern blos fürs Praktische werden diese Ideen immanente und constitutive Principien. Der Vernunftglaube, welcher uns die Gewißheit dieser Ideen gibt, fließt also blos aus einem praktischen Bedürfnisse. Auch haben und wissen wir von Gott nie mehr, als diesen Begriff selbst; wollte man eine auf Kategorien gegründete Theorie des Uebersinnlichen aufstellen, so würde man die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern machen. Sehr weise ist, zum Besten des praktischen Gesetzes, die Natur in Bezug auf unser theoretisches Vermögen stiefmütterlich mit uns verfahren. Denn läge uns durch eine Erkenntniß des Uebersinnlichen Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät unablässig vor Augen, so würde Furcht und nicht Pflichtgefühl unsere Handlungen bestimmen; — eine sehr schlechte Ausrede der faulen Vernunft, die leichtsinniger Weise auf die Erkenntniß des Göttlichen verzichtet.

II. Die Metaphysik der Sitten[1] enthält die Anwendung der in der Kritik der praktischen Vernunft niedergelegten Principien. Das allgemeine Gesetz der Vernunft macht es dem Handelnden zur Pflicht, die Realisirung der Freiheit zu befördern. Wird erstens blos auf das äußere formale Dasein der Freiheit gesehen, ohne noch auf die innere Materie des Handelns Rücksicht zu nehmen, so haben wir die Rechtspflichten, den Gegenstand der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre. Die Subsumtion der Maximen, als der materiellen Bestimmungsgründe, unters allgemeine Gesetz begründet zweitens die Tugendpflichten in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre. Die juridischen Gesetze der Freiheit gehen blos auf die äußere

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Einleitung, S. I—XXX (2. Aufl., 1798). — Die erste Ausgabe kam 1796 heraus.

Handlung und ihre Gesetzmäßigkeit; die moralischen Gesetze fordern aber, daß sie selbst auch die Bestimmungsgründe der Handlungen seien. Die Uebereinstimmung mit den juridischen Gesetzen ist Legalität: mit den moralischen, Moralität. In der Moral kommt es allein auf die moralische Gesinnung oder die Tugend an, weil die Pflicht Triebfeder sein muß; auch bei den juridischen Handlungen kann die Pflicht Triebfeder sein, sie braucht es aber nicht nothwendig zu sein. Der dritte Punkt in der Metaphysik der Sitten ist, daß das äußere Recht, in seiner höchsten Entwickelung als Politik, nicht mehr mit der inneren Gesetzgebung in Widerspruch stehe, sondern eine moralische Politik geübt werde; was die Aufgabe der Schrift „Zum ewigen Frieden" ist.

A. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre:[1] Der Begriff des Rechts betrifft das äußere, und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta auf einander Einfluß haben können; er bedeutet nicht das Verhältniß der Willkür auf den Wunsch oder das Bedürfniß des Andern, sondern lediglich auf dessen Willkür. In diesem Verhältniß der Personen zu einander kommt es also noch gar nicht auf den Zweck oder die Materie der Willkür an; es wird nur nach der Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür gefragt, sofern sie blos als frei betrachtet wird. Hieraus folgt, daß eines Jeden Willkür insofern rechtlich ist, als sie nicht die Willkür des Andern verletzt. Das allgemeine Princip des Rechts ist also: Eine jede Handlung ist recht, die, oder nach deren Maxime, die Freiheit der Willkür eines Jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Daß ich mir eine solche Handlungsweise zur Maxime mache, ist eine moralische, nicht juridische Forderung. Im Rechte wird nur verlangt, daß man äußerlich so handle, daß der freie Gebrauch der Willkür des Andern Willkür nicht störe.

---

[1] Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre: Einleitung, S. XXXI—LII.

Es ist ganz richtig, das Recht als äußeres Dasein der Freiheit aufzufassen: weil die Freiheit uns inwohnt, sind wir Personen. Nur fällt Kant in den Irrthum, Freiheit und Willkür, die er bisher so scharf geschieden, hier mehr oder weniger mit einander verwechselt zu haben. Es ist nicht zu läugnen, daß der juridische Standpunkt die Materie der Willkür, d. h. die Triebe und Zwecke des Menschen, als solche ausschließt: die Befriedigung der Bedürfnisse liegt nicht direct im Zwecke des Rechts; es ist dem Rechte gleichgültig, welchen Inhalt meiner Willkür ich jedesmal äußere. Eben deswegen aber darf das Formelle der juridischen Freiheit nicht mehr Willkür genannt werden, da diese immer auf den particularen, zufälligen Inhalt der Triebe Rücksicht nimmt. Die, wie Kant sagt, zu einem allgemeinen Gesetze erhobene Willkür hört auf, Willkür zu sein, und wird damit erst vernünftige Freiheit. Das Recht ist also von Kant fälschlich für eine Beschränkung der Freiheit angesehen worden: im Rechte wird das Dasein der wahrhaften Freiheit allererst möglich, und zwar gerade durch die Beschränkung der Willkür.

Das Recht hat es mit den Sachen, als den Objecten der freien Willkür, zu thun; oder mit dem Mein und Dein. Dies gibt erstens das Verhältniß der einzelnen Personen im Naturzustande zu einander, oder das Privat-Recht. Zweitens wird aber in einem bürgerlichen Zustande das Mein und Dein durch öffentliche Gesetze gesichert; — das öffentliche Recht.

1. Privat-Recht.[1] Mit Recht behauptet Kant, daß die Person zur Sache nicht blos das Verhältniß der physischen Gewalt haben darf, was er empirischen Besitz nennt, sondern daß selbst ohne die physische Detention ein intelligibler Besitz erst das rechtliche Verhältniß der Person zur Sache constituire: Dieser intelligible Besitz ist ein synthetisches Urtheil a priori, in welchem aber nicht, wie im Theoretischen, das Empirische mit dem Begriff verknüpft,

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 55—80.

sondern vielmehr durch Wegschaffung des Empirischen, weil dieses im Praktischen transscendent ist, der Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus erweitert wird. Der intelligible Besitz beruht nämlich auf der Idee einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, welche jedoch keineswegs als eine empirische uranfängliche Gemeinschaft angesehen werden darf. — Kant will sagen, daß, der Idee des Rechts gemäß, die Person als solche auf die Totalität der herrenlosen Sachen absoluten Anspruch machen kann: weshalb auch schon aus der physischen Besitzergreifung einer solchen Sache der intelligible Besitz oder der Begriff des Eigenthums unmittelbar hervorgeht. Der Kantische Gedanke ist später durch den Begriff des absoluten Zueignungs-Rechts des Menschen auf alle Sachen[1] ausgedrückt worden.

Wie die Sachen, so wird auch das Eigenthum, oder das freie Verhältniß der Person zur Sache, verschieden sein. Dies gibt den Eintheilungsgrund des Privat-Rechts, welcher, wegen jenes Verhältnisses von Person und Sache, in den Kategorien der Relation zu suchen ist.

a. Das Sachen-Recht[2] oder das dingliche Recht ist das unmittelbarste Verhältniß der Person zu einer körperlichen Sache, als ihrem Eigenthume. Doch ist auch hier schon ein Verhältniß der Person zu Personen vorhanden, insofern jede Person dies Eigenthum der Anderen respectiren muß. Das Sachenrecht steht unter dem Substantialitätsverhältnisse, indem die Sache, als Substanz, ganz vom Willen der Person durchdrungen ist, und alle Accidenzien der Sache durchaus denselben Bedingungen unterworfen sind, als die Sache selbst. Der Eigenthümer der Substanz der Sache erwirbt also alle Accidenzien und Pertinenzien, die Früchte u. s. w., mit hinzu. Strandung, Alluvionen müssen, wie alle anderen Accessionen, demnach gleichfalls dem

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., §. 44, S. 81.

[2] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 80—96.

Eigenthümer zufallen. Alle juridische Corollarien fließen aus diesem Satze der Inhärenz, wonach Substanz und Accidenz nicht getrennt werden dürfen.

b. Geht das Eigenthum der Person nicht auf eine körperliche Sache, sondern verhält sich die Person auf eine directe Weise zu einer andern Person: so kann diese nicht als Substanz selbst in meinem Eigenthume sein, sondern nur deren vereinzelte Causalität in der Sinnenwelt, oder ihre Leistung. Das ist das persönliche Recht,[1] das auf der Kategorie der Causalität beruht. Da ich ein Recht auf die Willkür des Andern nur durch die freie Willkür desselben erwerben kann, so gründet es sich auf den gemeinsamen Willen beider Personen, d. h. auf Vertrag. Ich habe nicht das Eigenthum der Ursache, sondern nur dieser Wirkung: und erwerbe unmittelbar nicht eine Sache, sondern eine That, eine durch die freie Causalität des Andern von seiner Person losgelöste Accidenz. Das Object der That ist nur das Mittelbare, welches ich also nicht wie im Sachenrecht von jeder Person, sondern nur von dieser Einen zu fordern berechtigt bin.

c. Die dritte Klasse von Rechten soll den Charakter der beiden ersten in sich vereinigen, indem das gegenseitige Verhältniß freier Personen zu einander zugleich ein solches ist, wonach sie sich mit dem ganzen Umfang ihrer Persönlichkeit, also als Sachen, in Besitz haben. Das ist das Familienrecht, aus welchem daher, nach Kant, dinglich-persönliche Rechte[2] fließen. Indem jede Person ihre freie Causalität der Anderen unterwirft, so steht dies Verhältniß unter der Kategorie der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Und wie richtig Kant auch den Begriff des Familien-Verhältnisses dadurch ausgedrückt hat, daß jede Person, indem sie sich ganz der andern hingibt, durch diese Wechselseitigkeit ihre Persönlichkeit wiederum zurückerhält:

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 97—105.

[2] Ebendaselbst, S. 105—118.

so liegt doch das ganz Verkehrte darin, daß sie sich als Sache hingebe. Es wäre dies ein Rückfall in das römische Familienrecht, wo die Kinder und in der strengen Ehe auch die Frau als Sachen behandelt wurden. Die sittliche Einheit freier Personen in der Familie, ein über das strenge Recht gänzlich erhabenes Verhältniß, wird dadurch zu einem blos juridischen, und die Reinheit der Familienbande durch diese schiefe Stellung in ihrer Wurzel verletzt: wie Kant denn z. B. die Ehe zu einem bloßen Vertrage der Personen macht, sich nach ihren Geschlechtseigenschaften einander als bloße Sachen zu verdingen; — eine Definition, die mit Recht schändlich genannt worden ist.[1]

Daß durch eine schützende Gerechtigkeit das Mein und Dein einer jeden Person erhalten werde, macht den Uebergang[2] des Naturzustandes zu einem rechtlichen Zustande der bürgerlichen Gesellschaft. — Das Privatrecht, im Gegensatze zum öffentlichen Recht, als den Zustand der Natur zu bezeichnen, weil noch keine öffentliche Macht vorausgesetzt wird, ist ganz falsch, indem in einem sogenannten Naturzustande überhaupt noch gar kein Recht, sondern bloße Gewalt herrschen würde, und selbst die privatrechtlichen Verhältnisse erst durch den Staatsverband zur Existenz kommen. Verfehlte Kant nun schon den Standpunkt des Privatrechts, so ist er im öffentlichen Rechte, dessen Begriff schwerer zu fassen ist, noch minder glücklich. Denn in diesem bildet ihm, wie in der Familie, das Privatrecht die Materie, und die Gesetze betreffen nur die rechtliche Form des Zusammenseins der Menschen in Ausübung dieser Rechtspflichten. So ist auch der Staat zu einem blos äußerlich juridischen Institut herabgesetzt, und sein wahrhaft sittliches Verhältniß verwischt.

2. Das öffentliche Recht bestimmt zunächst den innern Rechtszustand eines Volkes, das Staatsrecht: dann seine rechtlichen

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., §. 75, S. 116.

[2] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 154—158.

Verhältnisse zu andern Völkern, das Völkerrecht: endlich das ganze Staatensystem als eine große Gesellschaft, das Weltbürgerrecht.

a. Im Staatsrecht[1] geht Kant, wie Rousseau, von einem ursprünglichen Vertrage, oder dem blos gemeinsamen Willen, welcher das Resultat aller Einzelwillen ist, aus; er kann sich nicht zur intelligiblen Idee des Staats, oder des allgemeinen Willens erheben, der, als das wahrhafte Erste, die Substanz und bewegende Macht der Individuen ist. Das Richtige an seiner Auffassung bleibt immer, daß die Freiheit zum Princip des Staats gemacht wird, indem das Volk durch die im ursprünglichen Vertrage eingesetzten Gewalten nur seinem eigenen Willen gehorcht. In der Constituirung der drei Gewalten, der executiven, gesetzgebenden und richterlichen, weicht Kant nicht von Aristoteles, Montesquieu und Rousseau ab. Nur die Unterschiedenheit dieser Gewalten, sagt er, gibt dem Staate seine Autonomie. — Das Strafrecht, welches Kant sehr richtig aus der Wiedervergeltung für die Verletzung der Gesetze ableitet, hebt nach ihm nicht die Freiheit des Individuums auf, da dieses, als homo noumenon und Glied der gesetzgebenden Gewalt, die Strafe dictirt, die es als homo phaenomenon erduldet. — Die Verfassung des Staats (sagt er) ist verschieden, jenachdem das Oberhaupt des Staats, als Repräsentant des souverainen Volkswillens, Einer (Monarchie), Einige (Aristokratie), oder Alle sind (Demokratie). Wo nun das Gesetz herrscht, die Verfassung mag sonst sein, welche sie wolle, da haben wir eine Republik, deren wahrste Form diejenige ist, welche auf einem repräsentativen Systeme des Volks beruht.

„Die Platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben könne, zum Sprichwort geworden; und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 191—244.

der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden; und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß, bei einer vollkommenen Anordnung derselben, gar keine dergleichen nöthig sein würden. Ob nun gleich das Letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll Niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann." [1]

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 270—271.

b. Im Völkerrecht[1] stehen die Staaten als Individuen im Verhältniß des Naturzustandes zu einander, welcher, da in ihm das Recht des Stärkeren gilt, den Krieg zur Folge hat. Gerecht ist aber nur der Krieg, welcher die Erhaltung des Staats als eines unabhängigen Individuums zum Zwecke hat. Der Krieg ist daher nur als Mittel zum Frieden anzusehen.

c. Das Weltbürgerrecht[2] ist die Idee einer freien Gemeinschaft aller Völker unter einander, und ihr friedlicher Verkehr nach dem Principe der Wechselwirkung. — So beruht dieses Recht auf der Kategorie der Wechselwirkung, wie dem Staatsrecht eigentlich die Kategorie der Substanz und Accidenz, dem Völkerrecht das Causalitäts-Verhältniß zum Grunde liegt, obgleich Kant dies nicht ausdrücklich ausspricht. Der Staat und der Bürger verhalten sich zu einander, wie Substanz und Accidenz: zwei Staaten, wie thätige und leidende Substanz.

B. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre:[3] Da die Moral es nicht blos, wie die Rechtslehre, mit den formalen Bedingungen der äußeren Freiheit zu thun hat, sondern noch eine Materie als Gegenstand der freien Willkür und Zweck der reinen Vernunft an die Hand gibt, so fragt sich, welche Maximen der Willkür als Zwecke fähig sind, den formalen Pflichtbegriff mit Inhalt zu erfüllen. Solche Zwecke sind, als objectiv nothwendige, Pflicht: und als a priori gegebene, währen sie dem Zwecke der Neigungen. Blieben wir bei der allgemeinen Pflicht stehen, daß Alles nur aus der Gesinnung der Pflicht geschehen soll, so hätten wir noch keinen Zweck gesetzt. Dadurch, daß dieser zur Pflicht hinzukommt, wird die Pflicht erst eine Tugendpflicht. Es gibt daher mehrere Tugendpflichten, aber nur eine für alle Handlungen gültige Pflicht, nämlich die

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 245—258.

[2] Ebendaselbst, S. 259—262.

[3] Siehe Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre: Einleitung, S. 1—59.

tugendhafte Gesinnung. Erst in den Tugendpflichten sind wirkliche moralische Zwecke gegeben. Durch ihre Aufzählung stellt sich die Moral als das System der Zwecke der praktischen Vernunft dar. Nicht alle Zwecke des Menschen sind fähig, Tugendpflichten zu werden. Denn da die Pflicht in der Aufopferung der Neigungen besteht, so dürfen nur solche Zwecke zugelassen werden, zu welchen der Mensch ungern getrieben wird; das sind aber diejenigen, welche der Selbstsucht, als der Quelle aller Begierden, zuwider sind. — Kant rechnet hierunter die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit: wobei er die Prädicate zu vertauschen verbietet, so daß z. B. eigene Glückseligkeit nicht zum Zwecke gemacht werden dürfe; diese könne nie Pflicht werden, weil jeder sie schon von selbst wolle.

Zunächst ist der Unterschied ganz unstatthaft, als ob jene zwei angegebenen Zwecke nicht auch durch die natürliche Neigung des Menschen befördert werden. Der Mensch ist ebensowohl von Natur wohlwollend und gesellig, als selbstsüchtig, fördert also gern fremde Glückseligkeit; und im Triebe nach Wissen liegt auch die natürliche Neigung, seine eigene Vollkommenheit zu bewerkstelligen. Ferner kann sich Kant, wenn er auch lediglich auf diese beiden Zwecke das ganze System der Tugendpflichten zurückführt, dennoch nicht von der Heteronomie des Willens befreien, die er in der Kritik der praktischen Vernunft aus dem Begriff der Pflicht auszuschließen sich bemühte. So widerspricht endlich dieser Inhalt der Pflicht ihrem Principe. Denn Trieb und Pflicht bleiben nichtsdestoweniger einander entgegengesetzt; und das Befolgen des Triebes sieht Kant immer noch für Laster an. Er bekämpft daher die Aristotelische Ansicht von der Tugend als dem mittleren Maß zwischen zwei Extremen, weil dadurch der Unterschied der Tugend vom Laster nur in Graden der Befolgung gewisser Maximen gesucht würde, und das Laster nur im Zuviel oder Zuwenig bestände: Die Tugend hat vielmehr Maximen, welche in ihrer specifischen Qualität von denen des Lasters verschieden sind; die Tugendmaxime kann

also nicht durch Verminderung oder Vermehrung Laster werden. — Es ist ein qualitativer Sprung. Kant hat allerdings Recht, einen solchen zu verlangen; doch hätte er ihn im Aristotelischen Principe nicht verkennen sollen. Was zunächst bei Aristoteles ein blos quantitativer Unterschied zu sein scheint, schlägt hernach in einen qualitativen um; und der unläugbare Vortheil seines Princips vor dem Kantischen ist der, daß Aristoteles die Triebe, als ein der Sittlichkeit nothwendiges Moment, mit der Tugend in vollkommene Harmonie zu bringen wußte, wogegen Kant dieselben nur zögernd, und gleichsam wider Willen, in sein System aufzunehmen sich entschloß. Für das Höchste in der Tugend sieht er daher auch die Apathie an, nicht als Schwäche oder Indifferenz, sondern als die Stärke, seinen Affecten keinen Einfluß auf das Moralische einzuräumen; — ein Satz, wodurch die Stoiker schon das Aristotelische Princip überschritten, und sich dem Kantischen angenähert hatten.

1. Durch Verbindung des Pflichtbegriffs mit dem Zwecke der eigenen Vollkommenheit entstehen die Pflichten gegen sich selbst:[1] Sie scheinen einen Widerspruch zu enthalten, weil man gegen sich selbst gar nicht verbunden sein kann. Dieser Widerspruch ist nur so zu lösen, daß das verbindende und das verbundene Ich in einem anderen Sinne genommen werden: das erste ist der homo noumenon, das zweite der homo phaenomenon. Die Eintheilung der Selbstpflichten kann nur vom Objecte hergenommen werden, indem sie entweder den Leib oder die Seele betreffen, und dann, da der Zweck der eigenen Vollkommenheit zu Grunde liegt, entweder positiv die Vervollkommnung gebieten, oder negativ das der Selbsterhaltung Entgegenstehende verbieten. Die letzten sind, als bestimmt, vollkommene Pflichten: die ersten, wegen ihrer Unbestimmtheit, unvollkommene.

a. Vollkommene Pflichten gegen sich selbst. Sie

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 63—115.

räumen die Hindernisse fort, welche der Ausführung des Zwecks entgegenstehen, den der Mensch seinem Dasein stecken soll. Betreffen sie den Menschen als animalisches Wesen, so verbieten sie Selbstmord, Unmäßigkeit; gehen sie auf uns selbst, als moralische Wesen, so steht ihnen Lüge, Geiz, Kriecherei, als die in dieser Rücksicht zu vermeidenden Laster, entgegen. Die Pflicht endlich gegen sich selbst, als den gebornen Richter über sich selbst, besteht darin, sich selbst zu erkennen und seine Thaten als eines Sinnenwesens vor den Richterstuhl des Vernunftwesens zu stellen. Das den Richterspruch Thuende ist das Gewissen, welches, als allverpflichtend, absolute Macht haben muß; und obgleich ein im Innern des Menschen wohnender Gerichtshof, muß diese moralisch gesetzgebende Vernunft subjectiv von uns als Gott angesehen werden. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung.

b. Die unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst gehen direct auf den Zweck der eigenen Vervollkommnung: und zwar entweder auf den Anbau der Leibeskräfte durch Gymnastik, und der Geisteskräfte durch Erkenntniß; oder auf moralische Vollkommenheit, wo dann das Gebot lautet, „Seid heilig."

2. Die Pflichten gegen Andere,[1] welche dadurch entstehen, daß der Zweck fremder Glückseligkeit in den Pflichtbegriff erhoben wird, sind wieder theils positiv, theils negativ. Die Pflichten, welche positiv die Zwecke des Anderen befördern, sind Liebespflichten; sie sind verdienstlich. Die negativen Pflichten sind, als Pflichten der Achtung, nur schuldige.

a. Die Liebespflichten, welche gebieten, die fremden Zwecke zu den seinigen zu machen, sind Wohlwollen, Wohlthun, Dankbarkeit, Theilnahme u. s. w.

b. Die Pflichten der Achtung verbieten, Andere als Mittel zu gebrauchen; sie gründen sich auf die Würde des

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 116—160.

Menschen. Die hier zu vermeidenden Laster, welche diese Würde nicht anerkennen, sind Hochmuth, Afterreden und Verhöhnung.

c. Freundschaft kann als die innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung angesehen werden. Die Außenwerke der Freundschaft sind aber die Umgangstugenden: Höflichkeit, Gastfreiheit u. s. w.

3. Das gewöhnlich angenommene dritte Eintheilungsglied der Pflichtenlehre, die Pflichten gegen Gott,[1] liegen außerhalb des Gebiets der reinen Moralphilosophie. Im Gewissen haben wir freilich die Erkenntniß aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote, aber nicht das Bewußtsein von Pflichten gegen Gott. Wir können nur sagen, Religion zu haben, ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Um Pflichten gegen Gott zu haben, müßten sie empirisch durch eine geoffenbarte Religion gegeben werden, gehörten also in keinem Falle zur philosophischen Moral.

C. Für den höchsten Standpunkt in der Metaphysik der Sitten muß der angesehen werden, welchen Kant in der Schrift „Zum ewigen Frieden" aufstellt, indem er darin die Einseitigkeit der beiden ersten Richtungen aufzuheben versucht. Dadurch daß in der Politik die Moral gelte, und das Benehmen der einzelnen Völker gegen einander dieselben Vernunftgesetze befolge, welche die Individuen in ihrem Verhalten zu einander sich zur Pflicht machen sollen, hofft Kant die Roheit und Barbarei des Krieges im Naturzustande der Völker verschwinden zu sehen.

1. Als Präliminarartikel[2] zum ewigen Frieden verlangt er unter Anderem, daß kein Friedensschluß gelten soll, der mit dem hinterlistigen Vorbehalt des Stoffs zu neuem Kriege gemacht worden: daß jeder Staat als souveraines Individuum behandelt werde: kein Volk sich in des anderen innere Händel einmischen dürfe u. s. w.

---

[1] Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 108—109; 179—188.

[2] Zum ewigen Frieden, S. 5—17 (1795).

2. Die drei Definitiv-Artikel[1] zum ewigen Frieden, einer zwar nicht leeren, obgleich nur in continuirlicher Annäherung ausführbaren Idee, richten sich nach den drei Momenten des Staatsrechts.

a. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein, d. h. — im Kantischen Sinne — repräsentativ. Unter solchen gleich freien Staaten wird die Ursache des Krieges bedeutend geringer sein.

b. Das Völkerrecht soll auf einen Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein, indem im Streite der Völker, bevor zu den Waffen gegriffen werde, eine friedliche Vermittelung neutraler Mächte auf Congressen versucht werde. — Man kann nicht läugnen, daß ein Theil dieser zunächst gewagt scheinenden Vorschläge Kants, worüber er sich auch in dem Vorwort[2] entschuldigt, von der späteren Geschichte bereits in Ausübung gebracht worden sind; ein Beweis des in der Einleitung angegebenen Standpunkts unserer Zeit, daß die Geschichte jetzt oft aus der Theorie schöpft und die Principien den Factis vorangehen.

c. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein. Da es in der Gemeinschaft der Völker, besonders durch die gegenseitige Verschränkung der Handelsinteressen, so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Punkte der Erde an allen gefühlt wird: so kann man sich schmeicheln, durch die Aufstellung eines ungeschriebenen Codex der öffentlichen Menschenrechte, sich in beständiger Annäherung zum ewigen Frieden zu befinden.

3. Die Garantie[3] des ewigen Friedens liegt in der Zweckmäßigkeit der großen Künstlerinn Natur, wonach die Geschichte

---

[1] Zum ewigen Frieden, S. 18—46; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 256—258.

[2] Zum ewigen Frieden, S. 3—4.

[3] Ebendaselbst, S. 47—65.

einem Zweck unterworfen ist, der als Vorsehung ausgesprochen werden kann. Dieser Zweck, als höchster, ist der moralische. Zur Begünstigung desselben zwingt die Natur den Menschen, seiner Freiheit unbeschadet, das zu thun, was er nach Freiheitsgesetzen thun sollte, aber nicht thut. Die provisorische Veranstaltung der Natur bestand darin, den Menschen auf die ganze Oberfläche der Erde zu verbreiten; das hat sie durch den Krieg bewirkt, der die Menschen zur Staatenbildung zwang. Nun aber garantirt die Natur den ewigen Frieden durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, dem zufolge sie das Problem löst, die Selbstsucht eines Jeden dabei zu interessiren, daß die allgemeine Ordnung der Vernunft erhalten werde; was, in Bezug auf die innere Einrichtung des Staats, die republikanische Verfassung, das bringt, für das Verhältniß der Völker zu einander, der Handelsgeist zu Stande.

Hiermit hat Kant einen wahrhaft sittlichen Standpunkt erreicht, und zeigt nun in einem Anhange,[1] wie die Mißhelligkeiten zwischen Moral und Politik auszugleichen seien, indem die Staatsklugheit, als die Kunst, den Mechanismus der Neigungen zur Regierung der Menschen zu benutzen, einzig und allein danach trachten müsse, den der Idee der Vernunft und dem Rechte entsprechendsten Zustand des Staats hervorzubringen: Die Schlangenwindungen einer unmoralischen Politik sind Fac et excusa, Si fecisti nega, Divide et impera. Das Princip für die Einhelligkeit der Politik mit der Moral ist dagegen, daß der Staatsmann nur solche Maximen anwende, welche der Publicität bedürfen, um ihren Zweck nicht zu verfehlen. Denn in diesem Falle müssen sie dem allgemeinen Zwecke des Publicums (der Glückseligkeit) gemäß sein. —

Indem Kant hiermit den ewigen Frieden als den Zweck der Weltgeschichte auffaßte, hat er uns auch eine allgemeine Begriffs-

---

[1] Zum ewigen Frieden, S. 66—104.

bestimmung der Philosophie der Geschichte hinterlassen,[1] worin diese Verknüpfung von Moral und Recht in einem noch viel innigeren Grade, als in der Abhandlung vom ewigen Frieden, zu Stande kommt. Wie weit man auch, sagt Kant, die Freiheit der Einzelnen in den Erscheinungen der Geschichte ausdehne: so läßt sich doch hoffen, daß, in diesem Spiel der Freiheit, man, bei einer Betrachtung im Großen, einen regelmäßigen Gang der Geschichte entdecken könne. Einzelne Menschen und Völker, indem sie ihre eigenen Absichten verfolgen, arbeiten unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selber unbekannt ist. Wenn nun der höchste Zweck der Geschichte die vollständige Entwickelung aller Anlagen des Menschen als Gattung ist, damit er frei durch seine Vernunft sich Glückseligkeit verschaffe: so ist das Mittel für diese Entwickelung der vollkommen rechtliche Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft, dieser daher das höchste und zugleich schwerste Problem, das am spätesten von der Menschengattung gelöst wird. Cultur und Geselligkeit entspringen aus der Rohheit des Naturzustandes dadurch, daß die Menschen, im Kampfe und Wetteifer gegen einander, und gegen die von der Natur ihnen auferlegten Mühseligkeiten, durch eigene Thätigkeit alle diese Hindernisse überwinden; wobei die früheren Generationen für den Genuß der späteren arbeiten.

Durch diese Ansicht hätte Kant das höchste Gut, indem er es als den Zweck der Geschichte aus der vernünftigen Staats-Verfassung hervorgehen läßt, von seiner unwirklichen Jenseitigkeit befreit, wenn das Grundprincip seiner Philosophie, der Progreß ins Unendliche, nicht auch hier wieder zum Vorschein käme. Es ist das Loos Kants, jeden Schritt, den er vorwärts thut, auch wieder zurückzumessen: und wenn er die speculative Idee gepackt hat, sie wieder zu einer subjectiven Bestimmung in uns zu ver-

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) im zweiten Bande der „vermischten Schriften" (S. 661—686); ein vortrefflicher und höchst gedankenreicher Aufsatz.

flüchtigen. Da der Mensch, fährt er fort, im Staate als vernünftiges Geschöpf den eigenen Willen brechen soll, um einem allgemeingültigen Willen, als seinem Herrn, zu folgen, wobei jeder frei sein kann, es aber sehr schwer ist, daß das höchste Oberhaupt an und für sich selbst gerecht sei, und dennoch Mensch bleibe: so ist die vollkommene Auflösung der Aufgabe unmöglich. Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt. Wie nun der Antagonismus der einzelnen Menschen sie aus der Rohheit des Naturzustandes zur Gründung von Staaten übergehen ließ, so muß der Naturzustand der Völker durch beständige Kriege sie endlich so erschöpfen, daß sie gezwungen werden, aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten kann. Kriege und Revolutionen liegen also in der Absicht der Natur, und werden nicht aufhören, bis endlich einmal theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich (und Beides ist von einander abhängig), ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen Gemeinwesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.

Sollte man nun annehmen, daß kein solcher Zweck der Natur mit dem Menschengeschlechte existire, sondern Alles dem blinden Ungefähr überlassen wäre? Aber was hülfe es dann, Zweckmäßigkeit bei einzelnen Naturgegenständen zu behaupten, wenn man sie doch fürs Ganze längnete? Wie darf man Weisheit in der Natur voraussetzen, wenn man dieselbe nicht auch in der Geschichte findet? Indem wir verzweifelten, auf der Geschichte, als dem höchsten Schauplatze dieser Welt, eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, so würden wir dahin gebracht werden, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen. Eine Philosophie

der Weltgeschichte hätte nun die Geschichte als die Vollziehung dieses verborgenen Plans der Natur aufzufassen, und kann sogar zur Herbeiführung desselben beförderlich sein. Die Erfahrung entdeckt etwas Weniges von diesem Plane; — und dies gibt Kant ungefähr folgendermaßen an.

Um durch vereinigte Gewalt einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, müssen die Staaten zunächst alle selbstsüchtigen und gewaltsamen Vergrößerungsabsichten aufgeben. Schon jetzt sind die Staaten in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, daß keiner in der inneren Cultur nachlassen kann, ohne gegen die anderen an Macht und Einfluß zu verlieren. Schon jetzt werfen sich die Staaten aus eigenem Interesse des Handels u. s. w. zu Schiedsrichtern auf, ohne gesetzliches Ansehen dazu zu besitzen. Es regt sich schon ein Gefühl in den einzelnen Gliedern, daß endlich daraus ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand hervorgehen werde. Ein ausgearbeiteter Versuch der allgemeinen Weltgeschichte müßte den Fortschritt des Menschengeschlechts von Griechenland zu Rom und bis auf unsere Zeiten nachweisen. Wenn Völker durch das Fehlerhafte, was ihnen noch anhing, gestürzt wurden, so blieb doch immer noch ein Keim ihrer Aufklärung übrig, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Beweggrund, einen besondern Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.

Besonders die französische Revolution sieht Kant als diejenige Begebenheit in der Weltgeschichte an, welche aus Erfahrung die moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweise. Denn, sagt er anderswo, in der allgemeinen Theilnahme und dem Enthusiasmus, den sie erregt hat, liegt eben die Anerkennung des Rechts, das ein Volk hat, sich, ohne von fremden Mächten daran gehindert zu werden, selber eine bürgerliche Verfassung zu geben, welche als rechtlich und moralisch gut den ewigen Frieden mit allen

anderen Völkern herbeizuführen bestimmt ist. Nach den Vorzeichen unserer Tage kann man die Erreichung dieses Zwecks, auch ohne Sehergeist, vorhersagen. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, sollte auch in der Folge für einige Zeit wiederum Alles ins vorige Gleis zurückgebracht werden.[1] Mit vielem Scharfsinn hat also Kant, beim Ausgang des vorigen Jahrhunderts, die Geschichte des unsrigen vorhergesehen.

III. Das Sittengesetz und der ewige Frieden, welchen die Weltgeschichte realisiren soll, setzen einen intelligenten Urheber der Natur voraus, der Moralität zum absoluten Zwecke der Menschheit mache. Diese Idee Gottes kann, nach Kant, nicht durch die Theorie als objectiv angeschaut, sondern darf nur als Corollarium der praktischen Vernunft erschlossen werden. Die Moral, obgleich in nothwendiger Beziehung auf sie, bedurfte ihrer also nicht als Grund, sondern als Postulat. Da nun diese Idee nur in moralischer Rücksicht Werth hat, so wird auch alle weitere Betrachtung derselben nur in moralischem Sinne genommen. Das ist der Standpunkt der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“[2] In der Moralität stand das Gute dem Bösen gegenüber. Die Religion beschreibt den Kampf dieser Principien: und den Sieg des guten übers böse, das Reich Gottes; die Thätigkeit der Individuen hierbei ist der Gottesdienst.

A. Das gute und das böse Princip werden erst jedes für sich betrachtet,[3] und dann in ihrem Kampfe gegen einander.

1. So lange wir den Menschen noch als auf Erden lebend betrachten, ist das höchste Gut nicht vollkommen realisirt. Der Mensch kann des bösen Princips nicht mächtig werden. Ein radicales Böse wohnt der menschlichen Natur ein; was dann biblisch als die Erbsünde aufgefaßt worden ist. Nur der Ver-

---

[1] Der Streit der Facultäten (1798), S. 141—150.

[2] Vorrede zur ersten Ausgabe, S. III—X (2. Auflage, 1794). — Die erste Ausgabe erschien 1793.

[3] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 3—64.

nunfturſprung, nicht der Zeiturſprung dieſes Hanges zum Böſen darf aber geſucht werden; denn ſonſt würde dieſer Zuſtand als etwas Zufälliges erſcheinen, als ein Sündenfall, wodurch der Zuſtand der Unſchuld verlaſſen worden ſei. Freilich weil wir, um den Hang zum Böſen zu erklären, ihn in eine frühere Zeit unſeres Lebens, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, zurückverſetzen müſſen: ſo mag die Bibel, dieſer unſerer Schwäche gemäß, ihn in ihrer Erzählung uns ſo vorſtellig gemacht haben.

Den wahrhaften Sinn dieſer Erzählung gibt Kant näher, in dem Aufſatze „Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte" (1786),[1] dahin an, daß der Sündenfall das ſich Losreißen vom Inſtinkt, als der Stimme Gottes, iſt, und das erſte Sich-Regen der Vernunft durch die Wahl eines Genuſſes auch gegen die Antriebe der Natur: Die Freiheit, die auf dieſem Wege gewonnen wird, hebt vom Böſen an. Dieſer Schritt des Menſchen iſt ſittlich ein Fall, und hat phyſiſch Uebel zur Folge. Wenn er zunächſt nicht fürs Individuum, ſondern nur für die Gattung ein Fortſchritt iſt, ſo hat Jenes zwar alle Urſache, alle Uebel, die es erduldet, und alles Böſe, das es verübt, ſeiner eigenen Schuld zuzuſchreiben, zugleich aber auch, als ein Glied des Ganzen (einer Gattung), die Weisheit und Zweckmäßigkeit dieſer Anordnung zu bewundern und zu preiſen. — Sehr geiſtreich führt Kant dieſe Anſicht vom Sündenfalle durch die geſchichtlichen Momente der bibliſchen Erzählung hindurch; und aus dieſer Abhandlung hat Schiller die Grundſätze entnommen, die er in ſeinem bekannten Aufſatze: „Etwas über die erſte Menſchengeſellſchaft nach dem Leitfaden der moſaiſchen Urkunde" (1789), weiter entwickelte.

2. Doch da neben dem böſen Herzen auch ein gutes, eine urſprüngliche Anlage zum Guten, in der menſchlichen Natur vorhanden iſt: ſo muß dieſe Anlage zum Guten gegen jenen böſen Hang in ihre Kraft wiederhergeſtellt werden. Dieſe mit Freiheit

---

[1] Sämmtliche kleine Schriften, Band III., S. 245—275.

vorzunehmende Umwandlung kann nun für uns Menschen nur als allmählige Reform, innerhalb welcher sich die unlautere Grundlage der Maximen nach und nach reinigt, aufgefaßt werden. Indem aber Gott die Unendlichkeit des allmähligen Fortschritts als eine Einheit anschaut, so erscheint diese Umwandlung von ihm ausgegangen als plötzliche Revolution, da denn der neue Mensch durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung, angezogen wird. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich daher, um die Umwandlung zu erklären, bis zur überschwenglichen Idee der Gnade aus. Die Vernunft glaubt, daß, auch unerkannt, diese Idee ihrem guten Willen zu Statten kommen werde. Schwärmerei ist es aber, solche Gnadenwirkungen als vermeinte innere Erfahrungen zu behaupten.

„Gnade ist also nichts Anderes, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. h. das übersinnliche Princip der reinen Sittlichkeit, welches, weil wir es uns erklären wollen, gleichwohl aber keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade, vorgestellt wird. Wir müssen aber an der Entwickelung jener moralischen Anlage selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit ihres Ursprungs beweiset, der höher ist, als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache), und daher sie besitzen, nicht Verdienst, sondern Gnade ist. Und auch die Bibel versteht diese Revolution nicht anders, wenn sie uns befiehlt, den Geist Christi zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen.“ [1]

3. Der Kampf des guten Princips mit dem bösen [2]

---

[1] Der Streit der Facultäten, S. 59—60, 93.

[2] Die Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft, S. 67—124.

entsteht daraus, daß jedes derselben einen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen macht. Zu dem Ende muß aber jedes derselben personificirt werden. Nur die Menschheit (als das vernünftige Weltwesen) in ihrer moralischen Vollkommenheit kann Zweck Gottes sein. Diese Idee des Menschen, der Gott allein wohlgefällige Mensch, der in ihm von Ewigkeit her ist als sein Wort, zu einem Ideale moralischer Vollkommenheit erhoben, ist nun Christus, der Sohn Gottes. Daß Gott Mensch werde, heißt eben nichts Anderes, als daß das gute Princip sich zur Menschheit herablasse, — der Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes. Er ist in die Welt gekommen, um dieses Böse im Menschen, welches ebenfalls als der Fürst dieser Welt personificirt ist, zu überwinden. Die Versuchung mislang dem Fürsten dieser Welt, weil der Sohn Gottes durch seine reine Geburt vom Bösen unberührt blieb. Christus weihte sich dem Tode, um des Weltbesten willen, indem er als Erlöser der Menschen, durch sein Leiden, der höchsten Gerechtigkeit genug that und den alten Menschen absterben ließ. Dieser vom Repräsentanten der Menschheit ein für alle Mal erlittene Tod ist also die Rechtfertigung der sündigen Menschen. Doch ist dieser moralische Ausgang des Kampfs eigentlich noch nicht die Besiegung des bösen Princips, sondern nur das Brechen seiner Gewalt, wodurch dem Menschen jetzt die Freiheit gegeben ist, sich der Herrschaft des Fürsten dieser Welt zu entziehen.

Nehmen wir nun an dieser Darstellung, was mystische Hülle ist, so ergibt sich als ihr alleiniger Geist und Vernunftsinn, daß es schlechterdings kein Heil für den Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in seine Gesinnung, durch welche allein die Verkehrtheit des Bösen, die in ihm ist, überwältigt werden kann. Diesen Sinn herauszusuchen, ist nicht nur erlaubt, sondern muß vielmehr für Pflicht gehalten werden; wobei man einräumen kann, daß er nicht der einzige sei. Objectiv könnte die Schrift freilich noch einen anderen Sinn haben, indem

sie die geoffenbarten Momente einer übermenschlichen, blos theoretischen Erkenntniß enthält; für uns kann sie aber nur diesen moralischen Sinn haben. — So bleibt Kant den Principien seines subjectiven Idealismus getreu. Er sieht in Christus nur einen moralischen Lehrer: Und wer mehr als diesen untadelhaften Lebenswandel, wer auch Wunder will, der verräth (setzt Kant hinzu) dadurch seinen praktischen Unglauben. — Diese Ansichten Kants sind die Quelle von derjenigen religiösen Ansicht geworden, die man später Rationalismus genannt hat.

B. Da das Böse noch nicht gänzlich überwunden ist, sondern der Mensch seinen Angriffen immer ausgesetzt bleibt, so muß er stets zum Kampfe gegen dasselbe gerüstet sein. Die Herrschaft des guten Princips ist aber nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben. Das ist die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden,[1] als eines ethischen Gemeinwesens, im Gegensatz zur rechtlichbürgerlichen Gesellschaft. Da die Tugendpflichten das Ganze des menschlichen Geschlechts angehen, so ist das ethische Gemeinwesen nicht, wie das politische, auf eine besondere Menge Menschen beschränkt; und eine besondere ethische Gesellschaft darf immer nur als der Weg angesehen werden, um das absolute ethische Ganze zu errichten. Die Menschen, als folgend den moralischen Gesetzen des guten Princips, können das Volk Gottes genannt werden: und ihre Gemeinschaft, die Kirche; das erste Moment des Reiches Gottes. Das objective Dasein der Kirche in einem Kirchen- oder Offenbarungs-Glauben ist der zweite hier zu betrachtende Punkt: der dritte endlich die Umwandlung des Kirchenglaubens in den Religionsglauben der Vernunft, als die Annäherung des Reiches Gottes.

1. Die Kirche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, heißt die unsichtbare Kirche, eine bloße Idee von der

---

[1] Die Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft, S. 127—222.

Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung. Die sichtbare Kirche ist dagegen diejenige, welche das Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche, welche sich nach der Tafel der Kategorien richten, weil diese Kirche in der Erfahrung gegeben ist, sind folgende.

a. Der Quantität nach, muß der Kirche Allheit oder Allgemeinheit zukommen; und ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt ist, muß sie doch auf solche Grundsätze errichtet sein, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen.

b. Die Beschaffenheit (Qualität) der wahren sichtbaren Kirche ist die Lauterkeit, als die Vereinigung unter keinen anderen, als moralischen Triebfedern, indem sie zugleich gereinigt ist sowohl vom Blödsinn des Aberglaubens, als dem Wahnsinn der Schwärmerei.

c. Die Relation der Glieder der Kirche unter einander beruht auf dem Principe der Freiheit. Die Kirche ist also ein Freistaat, keine Hierarchie noch Demokratie, sondern eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung.

d. Der Modalität nach, verlangt die Kirche endlich Unveränderlichkeit ihrer Constitution, Nothwendigkeit ihrer Symbole. Die Gesetze selbst dürfen nicht wechseln, wenn man sich auch vorbehält, zufällige blos die Administration betreffende Anordnungen abzuändern.

2. Der moralische Vernunftglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann, weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf diesen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, um eine Kirche auf ihn allein zu gründen; sondern dazu gehört noch ein auf Facta gegründeter

historischer Glaube. Das ist der sogenannte Kirchenglaube, dessen Einfluß aber nur so weit reicht, als die beglaubigten Nachrichten über jene Facta sich verbreiten können. Wenn es also auch mehrere Kirchenglauben gibt — die verschiedenen Religionssecten [1] —, so gibt es doch nur Eine Religion. Jener allein ist veränderlich, und fällt somit in die Geschichte. Was man also Religionsstreitigkeiten nennt, wovon die Geschichte des Christenthums voll ist, das sind eigentlich nur Zänkereien um den Kirchenglauben. Das blinde Festhalten an diesem Kirchenglauben, ohne den moralischen Sinn desselben herauszuheben, heißt Orthodoxie. Und da, so lange dieser Zustand dauert, die Kirche nie allgemein werden kann, so erscheint die Kirche, welche noch den Kirchenglauben vertheidigt, blos als die streitende Kirche. Doch ist dies nur der Weg, den die Kirche sich zu ihrer Vollendung bahnt.

3. Der Kirchenglaube hat den Religionsglauben zu seinem höchsten Ausleger. Gott ist z. B., als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden, der heilige Gesetzgeber: und kann dann als Vater dargestellt werden. Insofern das Gesetz sich als das von Gott selbst gezeugte und geliebte Urbild der Menschheit darstellt, haben wir Gott den Sohn, als den liebenden Erhalter der Menschen. Insofern endlich Gott das Wohlgefallen an den Menschen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem Gesetze einschränkt, und dadurch auf Weisheit gegründete Liebe beweist, ist Gott der heilige Geist, als der gerechte Richter der Menschen. — „Der Apostel Paulus selber würde," sagt Kant an einem anderen Orte, „den Sagen des Kirchenglaubens schwerlich Glauben beigemessen haben, ohne diesen moralischen Glauben. So läßt sich aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, schlechterdings nichts fürs Praktische machen. Aus der Verschiedenheit, ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, können wir für unsern

[1] Der Streit der Facultäten, S. 70—97.

Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen." Kant erlaubte sich also eine moralische Auslegung dieses Glaubenssatzes: „Und bei Schriftstellen, wo der Ausdruck unserm Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, daß, was menschlicher Weise (ἀνθρωποπαθῶς) ausgedrückt ist, nach Sinn (θεοπρε-πῶς) müsse ausgelegt werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniß ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerinn der Schrift."[1]

Je reifer die Vernunft wird, und den wahren moralischen Sinn für sich festhalten kann, um desto entbehrlicher werden die statutarischen Satzungen des Kirchenglaubens. Denn der Geist, der nach Christi eigenem Ausspruch erst in alle Wahrheit leitet, bezieht auf den moralischen Vernunftglauben, was die Schrift im Sinne des historischen Kirchenglaubens enthält. Der Uebergang des Kirchenglaubens zum Vernunftglauben ist die Annäherung des Reiches Gottes, weil nur durch die vermittelst des Vernunftglaubens mögliche Allgemeinheit die Kirche zur triumphirenden wird. Die Realisation des Reiches Gottes ist dann das Ende der Welt, das Aufhören der Geschichte: wo der Tod überwunden ist, Christus herabsteigt und Gott Alles in Allem ist. Doch was ist der Sinn dieser Sätze? Wird dies Reich empirisch gegeben? Seht, das Reich Gottes ist inwendig in Euch! Es hat nur diese transscendentale Existenz. Wir sind in steter, aber unendlicher Annäherung zu diesem Ziele begriffen.

So erklärt Kant in einer Abhandlung „Das Ende aller Dinge (1795)[2] auch dieses Dogma in einem blos moralischen Sinne: Da das Ende aller Dinge ein Aufhören der Zeit, und somit jeder Veränderung wäre, dieses sich aber widerspricht, weil durch den Uebergang der Sinnenwelt in die intelligible Welt,

---

[1] Der Streit der Facultäten, S. 53, 50, 54.

[2] Sämmtliche kleine Schriften, Band III., S. 491—516.

als die Welt der Ewigkeit, wo keine Zeit sein soll, diese Welt mit der Sinnenwelt in Eine und dieselbe Zeitreihe gebracht würde, so will dies Dogma weiter nichts sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach (homo noumenon, „dessen Wandel im Himmel ist"), gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre. Das Ende der Dinge muß also nicht so genommen werden, als ob, wegen der Verderbtheit der Menschen, die Welt ein Ende mit Schrecken nehmen werde, weil der Zweck der Weltgeschichte nicht habe durchdringen können; sondern unter einem weisen Weltregierer und bei den Fortschritten der Sittlichkeit in unseren Zeiten könnte man wohl die Hoffnung nähren, daß der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Die Lehre vom Ende aller Dinge ist praktisch nothwendig, indem die zum höchsten Gute gehörige moralische Zufriedenheit nur aus der Hoffnung hervorgehen kann, daß der Endzweck endlich einmal erreicht werde.

Kant bedient sich bei dieser Auffassungsweise der Religion des Rechts der Philosophie überhaupt, und folgt dem Beispiele der Alten, besonders der Neuplatoniker, welche ihre Philosopheme in der griechischen Mythologie wiederzuerkennen sich bestrebten. Die wahre Auslegung der Bibel, sagt er, ist die, „welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann." Den Einwand, welchen Kant sich machen hört, als habe die Idee einer solchen philosophischen Schriftauslegung eine naturalistische Religion und nicht Christenthum zur Absicht, beantwortet er richtig so: „Das Christenthum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet, und sofern natürlich sein muß." Auch behauptet er, daß nur solche Aus-

legungen authentisch seien, indem „alsdann der Gott in uns, der durch unsere eigene Vernunft mit uns redet, selber der Ausleger ist.“ [1] Bei Kant ist diese Auslegung, wiewohl ihm das Richtige ganz nahe liegt, doch zuweilen gezwungen, wegen der Einseitigkeit seines moralischen Standpunkts; und erst den spätern Lehrgebäuden ist es aufbewahrt gewesen, eine durchgreifendere Versöhnung zwischen Religion und Philosophie zu Stande zu bringen.

C. Der vollendete Sieg des guten Princips ist der Gottesdienst [2] in der Kirche. Alle Menschen müssen in diesem Dienste der Kirche verharren, um den letzten Zweck der Kirche, einen öffentlichen Religionsglauben, zu erreichen. Das ist der wahre Gottesdienst, wogegen diejenigen, welche die continuirliche Annäherung an diesen Religionsglauben verdammen, und die Anhänglichkeit an dem statutarischen Theile des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche mit Recht beschuldigt werden können. Sie nehmen das Mittel für den Zweck. Derjenige, welcher blos die natürliche Religion oder den Vernunftglauben für moralisch nothwendig erklärt, ohne indessen alle übernatürliche göttliche Offenbarung zu verneinen, obgleich er behauptet, daß, sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, ist der Rationalist; er steht in der Mitte zwischen dem Naturalisten, welcher jede übernatürliche göttliche Offenbarung läugnet, und dem Supernaturalisten, welcher den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. — In der Folgezeit fiel der Naturalist meistentheils mit dem Rationalisten zusammen; und so blieben Rationalismus und Supernaturalismus als schroffe Gegensätze einander gegenüber.

1. Der Gottesdienst der natürlichen Religion besteht lediglich im guten Lebenswandel, und in der Ueberzeugung,

---

[1] Der Streit der Facultäten, S. 110, 62, 70.

[2] Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blosen Vernunft, S. 225 — 314.

daß wir uns durch diesen allein Gott wohlgefällig machen können. Diese natürliche oder moralische Religion ist das Wesentliche im Christenthum. Das Uebrige, den Kirchenglauben, hat der Stifter dieser Religion selbst als bloßes Mittel angesehen. Denn „nicht die sagen: Herr, Herr, werden ins Himmelreich kommen, sondern die, welche den Willen meines himmlischen Vaters thun.“ Die natürliche Religion ist also nur die Erkenntniß aller unserer Pflichten, als göttlicher Gebote. Den Meisten aber scheint, daß man durch Moralität Gott noch nicht genug diene, sondern sie verlangen noch, daß man Gott besondere Ehrenbezeigungen erweise.

2. Der Religionswahn des Supernaturalisten liegt eben darin, daß der Mensch durch religiöse Handlungen des Cultus, welche in einem Kirchenglauben geboten werden, Gott wohlgefällig werden zu können glaubt. Dieser Wahn ist der Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips. Und da jene statutarischen Gesetze nur durch Ueberlieferung der Geschichte, welche in den Händen der Gelehrten ist, bekannt werden können: so bedarf die Kirche für diesen ihren Kirchenglauben Beamte, welche im Glanz der Hierarchie mit äußerer Gewalt bekleidet erscheinen, wenn sie auch mit Worten dagegen protestirten. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche in eine Beherrschung der Glieder derselben. Das Pfaffenthum ist das Regiment in diesem Afterdienst oder Fetischdienst des guten Princips.

3. Zwischen dem Naturalismus und Supernaturalismus steht der Rationalismus in der Mitte, insofern er zwar den guten Lebenswandel allein als Zweck und nothwendig setzt, doch auch jene Beobachtungen des statutarischen Kirchenglaubens nicht gänzlich verwirft, sondern als Mittel zur Moralität, nicht aber als Zweck, gelten läßt. Darin besteht nun die wahre Aufklärung. — „Aufklärung,“ sagt er anderwärts, [1] „ist der Ausgang

[1] Vermischte Schriften, Bd. II., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), S. 689, 699.

des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen." — Die ächte mit Religion allein vereinbare Maxime ist hier, diese religiösen Handlungen, insofern sie nicht dem moralischen Vernunftglauben widersprechen, nicht als gewiß falsch abzuweisen, da meine eigene Vernunft mir über Offenbarung nichts sagen kann: und darauf zu rechnen, daß, was in ihnen Heilbringendes enthalten sein mag, auch mir zu gut kommen werde, sofern ich mich desselben nicht etwa durch den Mangel der moralischen Gesinnung unwürdig mache. Nur müssen wir nicht, durch die Befolgung jener Vorschriften als Gnadenmittel, zur transscendenten Idee eines höheren, übernatürlichen Beistands fortgehen, weil das unserer Freiheit schaden würde; sondern sie dürfen nur dazu dienen, unsere sittliche Gesinnung zu erwecken und zu stärken. Solche Pflichtbeobachtungen sind: a) Das Privatgebet, welches das sittlich Gute in uns selbst fest gründen soll; b) Das Kirchengehen, um durch öffentliche Zusammenkünfte, an dazu gesetzlich geweihten Tagen, religiöse Gesinnungen laut werden zu lassen und mitzutheilen. Diese Pflicht fördert also die äußere Ausbreitung des Guten. c) Die dritte Pflicht betrifft die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft, indem durch die Taufe die neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens aufgenommen werden. d) Für die Erhaltung dieser Gemeinschaft sorgt endlich die Communion, indem durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit erklärt wird, daß alle Glieder der kirchlichen Vereinigung mit gleichen Rechten fortdauernd Antheil an allen Früchten des Moralisch-Guten haben. Pfaffenthum würde dagegen die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther sein, dadurch, daß sie im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein sich das Ansehen gäbe.

So sehr der Standpunkt dieser Schrift anzuerkennen ist, indem sie die durch den Protestantismus eingeleitete Freiheit des Denkens, nichts gelten zu lassen, als was und wie sie es verstanden

habe, zur Ausführung brachte: so darf doch die Dogmatik nicht zu einer Tochter der Moral gemacht werden. Kant geht hierin so weit, den Unterschied von Moral und Religion zu einem blos formellen herabzusetzen: „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objecte nach, in irgend einem Stücke von der Moral: denn sie geht auf Pflichten überhaupt; sondern ihr Unterschied von dieser ist blos formal: d. h. sie ist eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral, durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott, auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben." [1] Das wahrhafte Verhältniß ist vielmehr dieses, daß die Religion, als der höhere Standpunkt des absoluten Geistes, die Moral, als die Verwirklichung der individuellen Freiheit, in sich schließt und unter sich begreift. Denn aus der Erkenntniß der absoluten Wahrheit fließt auch die praktische Verwirklichung derselben im einzelnen Falle. Auf diesem hohen Standpunkt der Religion steht Theorie und Praxis sich einander nicht mehr gegenüber. Kant aber konnte sich zu dieser Ansicht nicht erheben, da er, wegen des Unvermögens der Theorie, der praktischen Vernunft den Vorrang zugestand. Doch innerhalb dieses Uebergewichts des Praktischen verband auch Kant gewissermaßen Theorie und Praxis mit einander, indem er aus der Moral ein Analogon von Erkenntniß Gottes hervorgehen ließ. Eine wahrhaftere Verknüpfung des theoretischen und praktischen Vermögens stellt sich aber endlich, als der höchste Standpunkt der Kantischen Philosophie, in der Kritik der Urtheilskraft dar.

---

[1] Der Streit der Facultäten, S. 45.

Drittes Kapitel.

Die Kritik der Urtheilskraft.

In der Vorrede[1] gibt Kant den Begriff dieser Wissenschaft folgendergestalt an: Die zwei bisher betrachteten Vermögen des menschlichen Geistes waren das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen. Daß im Erkenntnißvermögen nur der Verstand constitutive Principien a priori enthalte, wurde in der Kritik der reinen Vernunft bewiesen: wie die Kritik der praktischen Vernunft zeigte, daß die Vernunft lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien a priori besitze. Ob nun die Urtheilskraft als das Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft, ihrem Gegenstande, dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen, auch für sich constitutive, nicht blos regulative Principien a priori gebe: das ist es, womit sich eine Kritik der Urtheilskraft beschäftigen muß. Von der theoretischen und praktischen Philosophie unterscheidet sie sich darin, daß auf sie nicht noch eine Metaphysik folgt, wie die Metaphysik der Natur und der Sitten auf die beiden ersten kritischen Werke; sondern in Ansehung der Urtheilskraft dient die Kritik statt der Theorie. — Hierin zeigt Kant von einer neuen Seite, welchen Fortschritt er mit diesem letzten Stadium seines Philosophirens gemacht hat. Denn indem die Kritik der Urtheilskraft sich schon selber als eine idealistische Metaphysik darstellen wird, so finden wir in diesem Werke alle Strahlen des Kantischen Geistes, wie in einem Brennpunkte, concentrirt.

---

[1] Kritik der Urtheilskraft: S. III—X (3. Auflage, 1799). — Die erste Ausgabe erschien 1790.

Dies erhellt besonders aus der Hoffnung, welche Kant in einer Einleitung [1] von der Urtheilskraft hegt, daß, indem sie einen Uebergang vom reinen Erkenntnißvermögen, d. h. vom Gebiete des Naturbegriffs, zum Gebiete des Freiheitsbegriffs im Begehrungsvermögen bewirken werde, sie Natur und Freiheit, das Sinnliche und Uebersinnliche, nicht mehr durch eine unübersehbare Kluft getrennt lassen, sondern den Begriff eines Grundes ihrer Einheit aufstellen werde. Die Berechtigung zu dieser Hoffnung findet Kant im Begriffe der Urtheilskraft selber: Da sie das Vermögen ist, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, so bezieht sie die empirische Mannigfaltigkeit der Natur auf ein übersinnliches transscendentales Princip, welches den Grund der Einheit des Mannigfaltigen in sich schließt. Der Gegenstand der Urtheilskraft ist also der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur; denn der Zweck ist nichts Anderes, als diese übersinnliche Einheit, welche den Grund der Wirklichkeit eines Objects enthält.

Die Scheidewand zwischen Ding-an-sich und Erscheinung wäre also eingerissen, indem hier die Natur nach Zwecken, d. i. durch den Freiheitsbegriff, bestimmt würde, als ob ein Verstand, wenn gleich nicht der unsrige, den Grund der Einheit des Mannigfaltigen enthalte. — Diese Zweckmäßigkeit der Natur ist jedoch nach Kant nur ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der Urtheilskraft seinen Ursprung hat: Den Naturproducten selber kann man so Etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen zu reflectiren. — Kant sieht also diese in dem Begriffe der Zweckmäßigkeit enthaltene Verknüpfung des Sinnlichen und Uebersinnlichen wiederum für ein blos transscendentales Princip an, ohne damit über Objecte etwas auszumachen; wodurch auch dieser

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. XI—LX.

höchste Gipfel seines Systems die Grenzen des subjectiven Idealismus keinesweges übetragt.

Wenn Kant durch den transscendentalen Begriff der Zweckmäßigkeit die Möglichkeit gezeigt hat, wie die Urtheilskraft ein a priori gesetzgebendes Vermögen sei, so bleibt noch die Frage übrig, wodurch sie diese Zweckmäßigkeit erkenne. Hier wird klar, warum die Urtheilskraft es mit dem Gefühle der Lust und Unlust zu thun habe: Indem die Erreichung jedes Zwecks mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, so haben wir im Gefühle der Lust und Unlust das Princip der Beurtheilung für die Zweckmäßigkeit gefunden. Der Gegenstand wird also zweckmäßig genannt, wenn seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist. Und da die Zweckmäßigkeit eine Vorstellung a priori ist, so ist auch das Gefühl der Lust durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt. Hierbei nimmt der Begriff der Zweckmäßigkeit nicht im Mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht, als entstehe Lust, weil ich meine praktischen Zwecke ausgeführt sehe, sondern blos durch die Beziehung des Objects aufs Erkenntnißvermögen. Dennoch kann die mit einer Vorstellung verbundene Lust und Unlust nicht ein Erkenntnißstück werden, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniß sein kann; sondern sie ist, wie ihr Grund, die Zweckmäßigkeit, etwas blos Subjectives. Das Gefühl der Lust und Unlust ist also sowohl vom Erkenntniß= als vom Begehrungsvermögen gänzlich unabhängig, obgleich es beide mit einander vermittelt.

Hierüber ist zu bemerken, daß Kant zwei Dinge voraussetzt, die er nur auf eine gezwungene Weise gerechtfertigt hat: erstens nämlich, daß die Urtheilskraft sich mit dem Gefühle der Lust und Unlust beschäftige; und zweitens, daß dieses ein eigenthümliches Vermögen des Menschen sei. Was die erste Behauptung betrifft, wenn auch das Gefühl der Lust und Unlust eine Folge der richtigen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur ist, so ist die

Thätigkeit der Urtheilskraft doch nicht ein bloßes Gefühl, sondern lediglich ein Denken, und zwar nach Kants eigenem Ausdrucke ein solches, welches das Besondere als im Allgemeinen enthalten denkt, wie er denn ja auch zugibt, daß die Lust oder Unlust wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniß sein könne. Durchs Denken wird also das Gefühl der Lust und Unlust immer erst gebildet und geleitet, um nachher richtige Urtheile über die Zweckmäßigkeit fällen zu können; es darf daher von jener Erkenntniß nicht getrennt werden. Damit ergibt sich, daß die zweite Assertion, als sei das Gefühl der Lust und Unlust ein ganz besonderes Vermögen, ebenso unhaltbar ist. Freilich ist diese Ansicht übers Gefühl unter den folgenden Philosophen sehr verbreitet, so daß das Gefühl sogar als das oberste Vermögen allen übrigen zum Maßstabe untergelegt worden. In Wahrheit aber ist es nur die Form, in welcher sowohl der theoretische als der praktische Geist sich mit einem bestimmten Inhalte aufs Innigste verschmelzt: so daß die Gefühle selbst theils theoretische, theils praktische sind, und daher diesen beiden Seiten des Geistes untergeordnet werden müssen. Und so ist denn auch das Gefühl, das Kant hier beschreibt, ein theoretisches.

Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist eine gedoppelte, und dies gibt uns die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft: Wenn mit der bloßen Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Absicht auf einen von ihm für eine bestimmte Erkenntniß zu erwerbenden Begriff, Lust verbunden ist, so kann man die Vorstellung eine subjective formale Zweckmäßigkeit des Objects nennen. Obgleich die Vorstellung gar nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen werden soll, so kann doch diese Auffassung der Formen in die Einbildungskraft niemals geschehen, ohne daß die Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als das Vermögen der Anschauungen a priori)

zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird: so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die Urtheilskraft angesehen werden. — Kant gibt hier von neuem zu, wie der Verstand bei dieser Urtheilskraft doch auch thätig sei. Indem auf diese Weise, nach Kant, die Zweckmäßigkeit, wenn gleich kein Erkenntnißstück, doch immer die Wirkung irgend einer Erkenntniß des Objects ist, so liegt darin die nähere Rechtfertigung seiner Behauptung, daß das Urtheil, ungeachtet seiner innern Zufälligkeit, nicht blos fürs Subject, sondern, als nothwendig, für jeden Urtheilenden überhaupt Gültigkeit haben müsse: Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geschmack. Als subjectiv ist die Lust also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und man kann a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmack gemäß sein werde, welcher nicht; man muß ihn versuchen. Dennoch werden wir zu einem solchen Urtheile nur durch die a priori allgemein geltende Uebereinstimmung von Verstand und Einbildungskraft, für welche die Form des Objects zweckmäßig ist, bestimmt. Weil also die Möglichkeit der Geschmacksurtheile ein Princip a priori voraussetzt, so müssen auch sie einer Kritik unterworfen werden. Den ersten Theil bildet so die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

Während die ästhetische Zweckmäßigkeit an einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande blos aus einem subjectiven Grunde als Uebereinstimmung seiner Form mit den Erkenntnißvermögen, vor allem Begriffe, vorgestellt wurde: so könnte man sich auch eine Zweckmäßigkeit aus einem objectiven Grunde denken. Sie wäre die Uebereinstimmung der Form des Dinges mit seiner Möglichkeit selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. — Kant will sagen, daß sich die Existenz des Dinges nur unter der Voraussetzung eines

in ihm thätigen Zweckbegriffs denken läßt. Da die Vorstellung dieser Zweckmäßigkeit (fährt er fort) die Form des Gegenstandes auf eine bestimmte Erkenntniß desselben unter einem gegebenen Begriffe bezieht: so hat sie nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu thun. Obzwar auch hier der Begriff der Zweckmäßigkeit gar kein Begriff vom Objecte ist, so legen wir doch hierbei der Natur unsern Begriff vom Zweck zur Beurtheilung ihres Products unter, welches dann selbst als Naturzweck vorgestellt wird. Im Gegensatz zur formalen (blos subjectiven) Zweckmäßigkeit können wir diese daher als eine reale (objective) Zweckmäßigkeit ansehen. Und wenn wir die erste durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust) beurtheilen: so die zweite durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen); dies ist die teleologische Urtheilskraft.

I. Die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft zerfällt, wie die transscendentale Logik der Kritik der reinen Vernunft, in Analytik und Dialektik.

A. Die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft wird sich wiederum durch folgende Betrachtung in zwei Haupttheile scheiden: Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen bezeichnet nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objecte im Verhältniß auf die Urtheilskraft, sondern auch umgekehrt des Subjects in Ansehung der Gegenstände, ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe. Dadurch geschieht es, daß das ästhetische Urtheil nicht blos als Geschmacksurtheil auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen wird. Wir haben also erstens die Analytik des Schönen, zweitens die Analytik des Erhabenen zu betrachten.

1. Die Analytik des Schönen. Um zu entdecken, was dazu erfordert wird, einen Gegenstand schön zu nennen, müssen wir die Urtheile des Geschmacks, als des Vermögens der Beurtheilung

des Schönen, analysiren. Da nun im Geschmacksurtheile immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten ist, so müssen die Momente dieses Urtheils nach Anleitung der Kategorien aufgesucht werden.

a. Das erste Moment des Geschmacksurtheils [1] bezieht sich auf die Qualität, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt. Der Qualität nach, ist das Gefühl der Lust beim Anblick des Schönen ein Wohlgefallen ohne alles Interesse. Denn es kommt hier darauf an, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag.

Dadurch unterscheidet sich das ästhetische Wohlgefallen vom Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten, welche beide mit Interesse verbunden sind. Das Wohlgefallen am Angenehmen macht nämlich durch die Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege. Mein Interesse dabei ist mithin die Beziehung der Existenz des Gegenstandes auf meinen Zustand, sofern dieser durch ein solches Object afficirt wird. Daher sagt man vom Angenehmen nicht blos, es gefällt, sondern es vergnügt. Ebenso ist im Guten ein Wohlgefallen am Dasein eines Objects oder einer Handlung, d. h. irgend ein Interesse enthalten. Denn das Gute, d. h. das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt, ist entweder das wozu Gute (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt, oder das an sich Gute, was für sich selbst gefällt; bei Beiden geht unser Wille darauf, seinen Zweck zu realisiren. Das Angenehme und das Gute kommen also darin überein, daß sie sich beide auf das Begehrungsvermögen beziehen, das Geschmacksurtheil ist dagegen blos contemplativ, ohne darum auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt zu sein. Unter diesen drei Arten des Wohl-

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 3—16.

gefallens ist das des Geschmacks am Schönen allein, als uninteressirt, ein freies Wohlgefallen; denn kein Interesse, weder das der Sinne (beim Angenehmen), noch das der Vernunft (beim Guten), zwingt uns Beifall ab.

Die aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen ist hiernach diese: Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes, oder einer Vorstellungsart, durch ein Wohlgefallen oder Misfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön.

b. Zweites Moment des Geschmacksurtheils,[1] seiner Quantität nach. Wenn das Wohlgefallen am Gegenstande beim Subjecte selbst ohne alles Interesse ist, so kann daraus gefolgert werden, daß das Object einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn im subjectiven Interesse des Einzelnen ist ein solcher Grund gar nicht zu finden. Der Quantität nach, macht das Geschmacksurtheil also auf Allgemeinheit Anspruch, gleich als ob es durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniß desselben ausmache. Dennoch entspringt es nicht aus Begriffen, die Allgemeingültigkeit des Urtheils ist also eine blos subjective; und daher kommt es, daß in Ansehung der logischen Quantität alle Geschmacksurtheile zugleich einzelne Urtheile sind. Die allgemeine Einstimmung wird also im Geschmacksurtheile als eine Idee blos postulirt, und jedermann angesonnen.

Vergleichen wir nun das Schöne mit dem Angenehmen und Guten auch in dieser Hinsicht, so kommt das Wohlgefallen am Schönen mit dem Wohlgefallen am Angenehmen darin überein, daß sie beide subjectiv sind. Der Unterschied ist aber der, daß dem Wohlgefallen am Angenehmen der Charakter der Allgemeinheit fehlt. Denn hier gilt der Grundsatz: Jeder hat seinen eigenen Geschmack (der Sinne). Das Angenehme ist immer nur mir angenehm, das Schöne soll es aber nicht blos für mich sein.

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 17—32.

Umgekehrt theilt das Wohlgefallen am Schönen gerade diesen Charakter der Allgemeinheit mit dem Wohlgefallen am Guten; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß das Gute nur durch einen Begriff als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Die Lust, als bloße Annehmlichkeit in der Sinnesempfindung, geht ferner der Beurtheilung des Gegenstandes vorher, wogegen sie im Geschmacksurtheile daraus folgt. Denn, da die sinnliche Lust von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhängt (weshalb sie auch blos Privatgültigkeit haben kann): so beurtheilen wir den Gegenstand erst nach unserem Interesse, oder der Lust, die er uns verschafft. Beim Geschmacksurtheile aber ist die allgemeine Mittheilungsfähigkeit der Vorstellungsart die subjective Bedingung des Urtheils. Da sie nun, ohne einen Begriff vom Gegenstande vorauszusetzen, Statt finden soll, so kann sie nichts Anderes, als das freie, durch bestimmte Begriffe nicht eingeschränkte Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes sein. Die blos subjective (ästhetische) Beurtheilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung, wodurch er gegeben wird, geht also nothwendig der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnißvermögen. — Mit Recht sieht Kant diesen letzten Punkt als den Schlüssel zur Kritik des Geschmacks an, weil nämlich daraus die Apriorität des Geschmacksurtheils am deutlichsten hervorgeht.

Die aus dem zweiten Moment gezogene Erklärung des Schönen ist also: Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

c. Das dritte Moment der Geschmacksurtheile [1] beruht auf der Kategorie der Relation, nach welcher der Begriff der Zweckmäßigkeit auf das Schöne angewendet wird. Der Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem angesehen wird: Zweckmäßigkeit, die Causalität eines Begriffs

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 32—61.

in Ansehung seines Objects. Die Zweckmäßigkeit kann ohne Zweck gedacht werden, sofern wir die Ursache der zweckmäßigen Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit uns nur begreiflich machen können, indem wir sie von einem Willen ableiten. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigstens beobachten, und am Gegenstande, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken. Dies Bewußtsein der blos formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntnißkräfte, ohne allen weder objectiven noch subjectiven Zweck, ist die innere Causalität in einem ästhetischen Urtheile: und es zeigt sich auch von dieser Seite, wie dasselbe auf Gründen a priori beruht.

Hierin liegt ein neuer Grund, das Angenehme und Gute aus der ästhetischen Beurtheilung auszuschließen. Denn das Angenehme ist ein subjectiver Zweck, weil es immer ein Interesse bei sich führt: das Gute ein objectiver Zweck, weil es den Begriff von der Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft. Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine Unpartheilichkeit, besonders wenn es nicht das Interesse der praktischen Vernunft, sondern des angenehmen Gefühls ist. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht. Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben, ist ein reines Geschmacksurtheil. Reize können in der schönen Kunst, als Beiwesen, wohl geduldet werden; doch dürfen sie die schöne Form nicht stören. Das Wesentliche bei der Malerei z. B. ist also die Zeichnung, was blos durch seine Form gefällt; die Farben gehören mehr dem Reize an.

Ebenso behauptet Kant das Geschmacksurtheil von dem Begriffe

der Vollkommenheit gänzlich unabhängig, da diese das Gute, als die objective innere Zweckmäßigkeit eines Dinges, ausdrückt, während die Nützlichkeit dessen objective äußere Zweckmäßigkeit ist. Zwischen schön und gut nimmt er also einen specifischen Unterschied an, und tadelt hier Wolfianer, welche (da Vollkommenheit die deutliche Erkenntniß des Zwecks eines Dinges sei, d. h. des Begriffs, was es sein solle) Schönheit für verworren gedachte Vollkommenheit hielten: Denn das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich sein, ist der Verstand; und obgleich zum Geschmacksurtheile (wie zu allen Urtheilen) auch Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntniß eines Gegenstandes, sondern als Vermögen der Bestimmung des Urtheils ohne Begriff. In das reine Geschmacksurtheil darf sich also der Begriff der Vollkommenheit durchaus nicht einmischen; sondern wo dies geschieht, ist die Schönheit nicht mehr eine freie, sondern, als einem Begriffe anhängend, eine bedingte Schönheit, welche Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zweckes stehen, beigelegt wird. — So kommt Kant denn durch diese subjectiv-idealistischen Principien auf die schiefe Consequenz, daß die Naturschönheiten, wie Blumen, ferner Arabesken, Phantasiren ohne Thema in der Musik u. s. w., freie Schönheiten seien, die des Menschen, oder eines Gebäudes aber blos adhärirende, weil hier schon der Begriff eines Zwecks, nämlich der Vollkommenheit, vorausgesetzt werde; — als wenn es das Höchste wäre, daß die schöne Zweckmäßigkeit sich blos in der Subjectivität unseres Vorstellens fände. Indessen gibt er doch zu, daß, während die Verbindung des Angenehmen mit der Schönheit die Reinigkeit des Geschmacksurtheils gänzlich verhindere, die Verbindung des Guten mit der Schönheit dieser Reinigkeit nur Abbruch thue. Auch bleibt sich Kant consequent, wenn er das Ideal, als die in einzelner Gestalt erscheinende Idee, welche das höchste Muster und Urbild des Geschmacks ist, nicht der reinen, sondern nur der adhärirenden Schönheit zuschreibt, und einem

intellectuirten Geschmacksurtheile unterwirft: Denn das Ideal setzt immer schon eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen voraus, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. — Im Gegensatz zur Kant'schen Ansicht muß vielmehr behauptet werden, daß diese Aufnahme der intellectuellen Idee in das Schöne, weit entfernt, diesem Abbruch zu thun, das wahre Schöne erst möglich macht, indem die bloße Naturschönheit damit zur Kunstschönheit erhoben wird.

Die aus dem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen ist: Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird.

d. Das vierte Moment des Geschmacksurtheils, nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen:[1] Die Nothwendigkeit, welche in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, ist eine Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, welches wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man aber nicht angeben kann, angesehen wird. (Kant meint, daß, wenn man die Regel bestimmt angeben könnte, das Geschmacksurtheil auf Begriffe zurückgeführt werden würde.) Das subjective Princip, welches dem Geschmacksurtheil zu Grunde liegt, ist also ein Gemeinsinn, der nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe bestimmt, was gefalle oder misfalle. Er ist vom gemeinen Verstande wesentlich unterschieden, indem letzterer nicht nach Gefühlen, sondern nach dunkeln Begriffen urtheilt. Der Gemeinsinn ist die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnißkräfte. Die subjective Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheile gedacht wird, wird unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt.

Die aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen ist: Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 62—69.

Wenn wir das Resultat aus obigen Zergliederungen ziehen, so findet sich, daß der Geschmack ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft sei. Da die Einbildungskraft hier nicht nach einem bestimmten Gesetze, das allein der Verstand gibt, verfährt, so wird eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objective, mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können. —

Durch weitere Folgerungen aus diesen vier Momenten des Geschmacksurtheils vervollständigt Kant später den Begriff des Schönen folgendermaßen: Es erhellt zuerst, daß das Geschmacksurtheil Anspruch auf jedermanns Beistimmung macht, als ob es objectiv wäre; und ebenso ist es gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es blos subjectiv wäre. Zweitens sieht man leicht ein, daß die Geschmacksurtheile zur allgemeinen Frage der Transscendental-Philosophie gehören: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Sie sind synthetisch, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objects hinausgehen, und etwas, das gar nicht einmal Erkenntniß ist, nämlich das Gefühl der Lust oder Unlust, als Prädicat zur Anschauung hinzuthun; und obgleich dieses Prädicat ein empirisches ist, so sind solche Urtheile, wegen der Allgemeingültigkeit dieser Lust, doch auch a priori, indem der Geschmack, als subjective Urtheilskraft, ein Princip der Subsumtion des Vermögens der Anschauungen unter das Vermögen der Begriffe enthält. So wenig endlich das Vermögen der Beurtheilung auf bestimmte Regeln zurückgeführt werden kann, ebensowenig kann auch das Vermögen der Production des Kunstschönen nach Regeln handeln. Die Natur selbst gibt also im Subjecte, durch die Stimmung der Vermögen desselben, ohne daß es wisse, wie es seine Producte zu Stande bringe, der Kunst die Regel. — Eine solche angeborne Gemüthsanlage nennt Kant Genie, und sagt: Es sei ein Talent, dasjenige, wozu sich

keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen. Originalität ist also zwar die erste Eigenschaft des Genies; da es aber auch originalen Unsinn geben kann, so müssen die Producte des Genies, wenn sie gleich selbst nicht durch Nachahmung entsprungen sind, doch Andern zu Mustern oder Regeln der Beurtheilung dienen. Das Vermögen des Gemüths, welches das Genie ausmacht, ist Geist, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen durch das Spiel der Gemüthskräfte. Eine ästhetische Idee ist diejenige einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Begriff adäquat sein kann, und die also mehr denken läßt, als in einem bestimmten Begriff zusammengefaßt und verständlich gemacht werden kann. Nach diesen Voraussetzungen ist Genie die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnißvermögen.[1]

2. Die Analytik des Erhabenen:[2] Wenn das Erhabene zwar, auch wie das Schöne für sich selbst gefällt, so unterscheiden sie sich doch darin von einander, daß das Schöne Form und Begrenzung betrifft, das Erhabene sich aber auch an einem formlosen Gegenstande findet, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt, und doch Totalität derselben hinzugedacht wird. Das Schöne scheint also für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffes, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffes genommen zu werden. Während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält, so führt das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths bei sich. Wenn daher das Schöne direct ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt, so entspringt die Lust am Erhabenen dagegen nur indirect durch

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 136, 140; 146—150; 181—182, 192—195, 200.

[2] Ebendaselbst, S. 74—80.

das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte, die sich sogleich darauf desto stärker ergießen. Als diese Rührung scheint das Erhabene nicht mehr Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein. Und indem das Gemüth vom Gegenstande wechselsweise angezogen und abgestoßen wird, so enthält das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung und Achtung, was negative Lust genannt zu werden verdient: „nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem anderen Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmäßig bestimmt wird.“ [1] — Der wichtigste Unterschied zwischen dem Schönen und Erhabenen ist aber der, daß das Gefühl des Erhabenen gar nicht durch die Zweckmäßigkeit in der Form der Naturgegenstände erregt wird, sondern durch etwas, das der Form nach zwar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltsam für die Einbildungskraft, aber dennoch nur um desto erhabener erscheint. Man sieht also hieraus, daß das Erhabene gar nicht in der sinnlichen Form selbst enthalten ist, sondern nur Ideen der Vernunft trifft. Der Begriff des Erhabenen zeigt nichts Zweckmäßiges in der Natur selbst an, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selber fühlbar zu machen.

Die Momente der ästhetischen Beurtheilung sind hier dieselben, wie beim Gefühl des Schönen. Auch das Wohlgefallen am Erhabenen ist, der Quantität nach, allgemeingültig: der Qualität nach, ohne Interesse: der Relation nach, subjective Zweckmäßigkeit: der Modalität nach, nothwendig. Der einzige Unterschied ist, daß hier wegen der Formlosigkeit, die dem Erhabenen zukommt, nicht mit der Qualität, sondern mit der Quantität begonnen wird.

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 117.

a. Das Erhabene der Quantität nach[1] ist das schlechthin Große. In Vergleichung mit dem Erhabenen ist also alles Andere klein. Die ästhetische Größenschätzung liegt aber nicht in der Zahl (denn über jede noch so große Zahl läßt sich immer noch eine größere denken), sondern in der bloßen Anschauung. Die ästhetische Größenschätzung kann also nicht, wie die Zahl, immer weiter fortgehen, sondern wenn sie in der Zusammenfassung bis auf einen gewissen Punkt fortgeschritten ist, muß sie aufhören, wenn sie nicht, was sie auf der einen Seite gewann, auf der andern wieder verlieren will. Die Größe eines Naturgegenstandes, an welcher die Einbildungskraft dergestalt ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, muß den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat führen, welches ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zu Grunde liegt. (Hier wird eine in der Kritik der reinen Vernunft hingeworfene Hypothese[2] assertorisch aufgestellt.) Dieses übersinnliche Substrat ist über allen Maßstab der Sinne groß: und läßt daher nicht sowohl den Gegenstand selbst, z. B. die tobende See, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung desselben als erhaben beurtheilen. Das Erhabene ist also das, was nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft. Der Maßstab des Erhabenen, als ein innerer, nur mit sich selbst vergleichbarer, entspringt aus diesem übersinnlichen Vermögen, welches die Idee eines Noumenon, als des Substrats der bloßen Erscheinung, enthält, und das Unendliche der Sinnenwelt erzeugt. Verschwindet nun auch die Natur gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie ihnen eine angemessene Darstellung geben soll: so können wir die Natur doch erhaben in denjenigen ihrer Erscheinungen nennen, durch deren Anschauung die Urtheilskraft uns auf die Idee ihrer Unendlichkeit führt. Gleichwie die

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 80—96.

[2] Siehe Oben, S. 70—71.

ästhetische Urtheilskraft, in Beurtheilung des Schönen, die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen: so bezieht sich dasselbe Vermögen, in Beurtheilung eines Dinges als erhaben, auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt, welchen) subjectiv übereinzustimmen.

Diese Darstellung zeigt, daß die Gegenstände der Vernunft und des Verstandes, das Ding-an-sich und die Erscheinung, hier durchaus nicht mehr so schroff einander entgegen stehen, als in der theoretischen Philosophie, da aus der sinnlichen Anschauung die Idee gewissermaßen herauszuspringen scheint, und das ästhetische Vermögen, welches diesen Zusammenhang erfaßt, selbst das übersinnliche Substrat der Natur zur Quelle hat. Ja, sogar der Progreß ins Unendliche, die Grundbestimmung der Kantischen Philosophie, ist abgebrochen und zur wahrhaften Unendlichkeit umgewendet. Dennoch läßt sich Kant alle diese errungenen Vortheile durch die Subjectivirung seines ästhetischen Vermögens wieder aus den Händen winden; und so kann man sagen, daß die Kritik der Urtheilskraft auch wiederum keinen Schritt vor der Kritik der reinen Vernunft voraus hat.

b. Die Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen:[1] Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung. Nun beweist die Einbildungskraft in ihrer größten Anstrengung zur Darstellung der Idee der Vernunft zwar ihre Unangemessenheit, aber doch zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir durch Verwechselung einem Objecte der Natur beweisen. Dadurch wird die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnißvermögen über das größte

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 96—102.

Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich gemacht. Dem Subjecte widerfährt nämlich durch die Einbildungskraft Gewalt, indem es eine successive Zeitreihe in eine einzelne Anschauung zusammenfassen soll; das ist zweckwidrig. Das Gefühl des Erhabenen ist also Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft. Für die ganze Bestimmung des Gemüths ist jene Gewalt aber zweckmäßig. Denn das Erhabene erweckt zugleich Lust aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist; wir halten es für zweckmäßig, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Das Ueberschwengliche für die Einbildungskraft erzeugt also eine Erschütterung des Gemüths beim Erhabenen, die für die bloße Sinnlichkeit abstoßend: für die Idee der Vernunft vom Uebersinnlichen aber auch nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, mithin wiederum anziehend ist. Wie im Schönen Einbildungskraft und Verstand durch ihre Einhelligkeit, so bringen hier Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerstreit subjective Zweckmäßigkeit der Gemüthskräfte hervor, nämlich ein Gefühl, daß wir reine selbstständige Vernunft haben, die durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Größen sinnlicher Gegenstände selber unbegrenzt ist.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist hiernach, daß die Lust beim Erhabenen nur vermittelst der Unlust möglich ist, oder die Unlust zugleich zweckmäßig ist, indem das eigene Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurtheilen kann. — Erhaben können wir in dieser Hinsicht dasjenige nennen, was durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt; oder auch:

dasjenige, dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken. Wir denken dabei subjectiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Uebersinnlichem, ohne diese Darstellung objectiv zu Stande bringen zu können.[1]

c. Der Relation nach läßt das Erhabene[2] die Natur als eine Macht erscheinen, die aber über uns keine Gewalt hat. Eigentlich ist die Natur, als Macht, allerdings ein Gegenstand der Furcht. Wir fürchten uns aber nicht, wenn wir uns blos den Fall denken, wo jeder Widerstand vergeblich wäre. Erhaben ist ein furchterregender Gegenstand also nur, wenn wir nicht selber in Gefahr sind. Erhabene Naturscenen, wie Vulcane, Gewitter, wenn wir uns nur dabei in Sicherheit befinden, erhöhen unsere Seelenstärke über ihr gewöhnliches Maß; und wir entdecken in uns ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können. Wir erkennen also zwar, als Naturwesen betrachtet, unsere physische Ohnmacht, ebenso beurtheilen wir uns aber als von der Natur unabhängig, indem wir an der Vernunft einen höheren, nicht-sinnlichen Maßstab besitzen. Die Menschheit in unserer Person bleibt hierbei unerniedrigt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Die Natur ist also nur erhaben, weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit, Leben) als klein, ihre Macht aber nicht als solche anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, daß es mit der Gefahr nicht Ernst sein muß. Denn das begeisternde Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unseres

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 115—116.

[2] Ebendaselbst, S. 102—109.

Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Vernunft ist, indessen daß die Uebung und Entwickelung desselben uns überlassen und obliegend bleibt; und hierin ist die Wahrheit schon enthalten. Mit einem Worte, Erhabenheit ist, indem wir der Natur überlegen zu sein uns bewußt werden können. So erweckt z. B. die Religion in uns nur dann die Idee der Erhabenheit eines übermächtigen Wesens, sofern der Mensch eine dessen Willen gemäße Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt, wodurch er über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zornes ansieht, erhoben wird.

d. Was endlich die Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur [1] betrifft, so ist zu bemerken, daß unser Urtheil über das Erhabene schwereren Eingang bei Anderen findet, als das übers Schöne. Denn es gehört größere Cultur dazu, da das Gemüth Empfänglichkeit für Ideen haben muß. Ohne Entwickelung sittlicher Ideen würde das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen blos abschreckend vorkommen. Darum ist aber das Erhabene nicht blos von der Cultur erzeugt, oder blos conventionell; sondern es hat seine Grundlage im Gefühl für Ideen, d. h. im Moralischen, was man jedermann ansinnen kann. Hierauf gründet sich nun die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen. Wir sagen daher von demjenigen, der beim Erhabenen unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl; und wenn wir das Gefühl des Schönen als Beziehung der Einbildungskraft auf den Verstand geradezu von jedermann fordern, so verlangen wir zwar das Erhabene, als die Beziehung der Einbildungskraft auf die Vernunft, auch von jedermann, aber nur insofern wir das moralische Gefühl voraussetzen, was wir ebenso jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben.

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 110—113.

In dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemaßten Nothwendigkeit derselben, liegt ein Haupt-Moment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn sie macht eben an ihnen ein Princip a priori kenntlich, ohne welches sie nur aus einem (nichtssagenden) feineren Gefühle hervorgehen würden.

B. Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft[1] ist, wie jede Dialektik, nur möglich, wo Urtheile anzutreffen sind, die auf Allgemeinheit a priori Anspruch machen. Denn in solcher Urtheile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Es muß sich also eine Antinomie der Principien des Geschmacks finden, welche die Gesetzmäßigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht. Indem nämlich der Bestimmungsgrund des Urtheils blos subjectiv ist, so scheint erstens der Gemeinort zu gelten: Jeder hat seinen eigenen Geschmack. Nun soll das Geschmacksurtheil für jedermann gültig aussprechen, und dabei dennoch seinen Bestimmungsgrund nicht auf bestimmte Begriffe bringen lassen. Dies gibt den zweiten Gemeinplatz: Ueber den Geschmack läßt sich nicht disputiren. Da aber endlich doch Allgemeingültigkeit des Urtheils möglich ist, auch ohne daß es sich auf objective Begriffe als seine Gründe stütze, so gilt der dritte Satz: Ueber den Geschmack läßt sich streiten. Der erste und dritte sind sich nun entgegengesetzt, und die Antinomie beruht mithin auf den zwei Momenten des Geschmacksurtheils, die wir unterschieden: daß es, ungeachtet seiner Subjectivität, doch Allgemeingültigkeit hat. Da die Allgemeinheit nur durch Begriffe möglich scheint, Begriffe aber nichts Subjectives zu sein scheinen, so gibt dies folgende Antinomie.

1) Thesis: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

2) Antithesis: Das Geschmacksurtheil gründet sich auf

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 231—260.

Begriffen; denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung Anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

Die Auflösung dieser Antinomie beruht darauf, daß die natürliche unvermeidliche Illusion blos daher entsteht, daß Begriff in zwei verschiedenen Sinnen genommen wird. Auf irgend einen Begriff muß sich das Geschmacksurtheil allerdings beziehen; denn sonst könnte es eben schlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für jedermann Anspruch machen. Es braucht aber darum doch nicht aus einem Begriffe erweislich zu sein, weil ein Begriff entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und unbestimmbar sein kann. Von der ersten Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädicate der sinnlichen Anschauung, die ihm correspondiren kann, bestimmbar ist: von der zweiten Art aber der transscendentale Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen, welches aller jener Anschauung zu Grunde liegt, der also weiter nicht theoretisch bestimmt werden kann. Auf diesen geht nun das Geschmacksurtheil; er gibt demselben zwar keine Erkenntniß des Objects, aber doch Gültigkeit für jedermann. Die Sätze widerstreiten sich daher nur dem Scheine nach. Die Thesis sollte nämlich heißen: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmten Begriffen; die Antithesis: Es gründet sich auf einem, obzwar unbestimmten Begriffe (dem übersinnlichen Substrat der Erscheinungen). Mehr können wir zur Auflösung nicht leisten; denn das subjective Princip, die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, kann durchaus nicht weiter begreiflich gemacht werden. So nöthigt uns die Antinomie hier, wie früher, über das Sinnliche hinauszusehen, und im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.

Aus dem Bisherigen folgert Kant zunächst den idealistischen Standpunkt der ästhetischen Beurtheilung. Auch liegt ihm darin, daß ein Geschmacksurtheil Autonomie, und nicht Heteronomie zum

Grunde hat; das sei das Intelligible, worauf der Geschmack hinaussieht. In dieser Rücksicht bezieht Kant denn doch das Schöne auf sittliche Ideen, indem er es ein Symbol des sittlich Guten nennt: Symbol ist die indirecte Darstellung eines Begriffs, da ihm, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird. — So wird zuletzt auch die Geschmackslehre, fast wie die Religion, zu einem Corollarium der Moral. Denn nachdem Kant anhangsweise [1] gezeigt, daß die Geschmackskritik keine Methodenlehre haben könne, da es keine Wissenschaft des Schönen, sondern nur eine Propädeutik oder Bildung zum Geschmack gebe, so sieht er diese natürlich in der Sittlichkeit: Da der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen ist, so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der ächte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann. — Hiermit hat dieser letzte Standpunkt der Kantischen Philosophie einen wesentlichen Fortschritt vor den früheren gemacht, indem die bisher in eine jenseitige Welt versetzte Harmonie von Sinnlichkeit und Moralität nunmehr schon in dieser Welt als Kunstproduct zu Stande kommt.

II. Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft [2] enthält die Anwendung des Zweckbegriffs auf die Producte der Natur. Doch bemerkt Kant sogleich, daß, wenn wir die Dinge der Natur nach Zwecken betrachten, dies nur den Sinn haben könne, sie nach der Analogie mit einer Causalität nach Zwecken aufzufassen. Der Zweckbegriff ist dabei blos ein neues Princip der Beobachtung und Nachforschung, um die Erscheinungen der

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 261—264.

[2] Ebendaselbst, S. 267—270.

Natur unter Regeln zu bringen. Wir maßen uns gar nicht an, sie danach erklären zu wollen: und wenden dies transscendentale Princip nur da an, wo die Gesetze der Causalität nach dem bloßen Mechanismus zur Erklärung der Naturerscheinungen nicht ausreichen. Wir wollen also nicht den Begriff eines Naturzwecks als einen Vernunftbegriff und eine neue Causalität in die Naturwissenschaft selbst einführen, da wir eine solche Causalität ja nur von uns selbst entlehnen und andern uns nicht gleichartigen Wesen beilegen. Wir legen also der Natur keine absichtlich wirkende Ursache unter, wenn wir, außer der blinden Causalität des Mechanismus, die Natur zugleich als durch eigenes Vermögen technisch denken. Mit einem Worte, der teleologische Begriff ist kein constitutives, sondern blos ein regulatives Princip. Die Kritik der teleologischen Urtheilskraft zerfällt in Analytik, Dialektik und Methodenlehre.

A. Die Analytik [1] unterscheidet zunächst den Begriff der hier zu betrachtenden Zweckmäßigkeit, als der objectiven Zweckmäßigkeit, von dem Begriffe der ästhetischen oder subjectiven Zweckmäßigkeit: bestimmt dann die Arten der objectiven Zweckmäßigkeit: und stellt endlich ihr Princip auf.

1. Die objective Zweckmäßigkeit wird nicht, wie die ästhetische, blos durch das Gefühl der Lust erfaßt, sondern ist intellectueller Natur, und wird durch Vernunft erkannt. — Kant ist also wieder einen Schritt weiter gegangen, als in der ästhetischen Urtheilskraft, wo die übersinnliche Idee unerkannt blieb und nur im freien Spiele der Einbildungskraft mit dem Verstande gefühlt wurde. Jetzt gibt der Verstand nicht mehr in der Erfahrung die einzige Erkenntniß, sondern die Vernunft erkennt hier eine übersinnliche Idee als gegenwärtig. Doch auch diese Vernunfterkenntniß ist nur transscendental, d. h. keine objective Erkenntniß, und damit auch die objective Zweck-

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 271—310.

mäßigkeit wiederum nur eine subjective. Aus diesen Widersprüchen, welche die speculative Idee im selben Augenblicke, wo sie sie erhaschen, auch wieder fahren lassen, findet der kritische Idealismus keinen Ausgang.

2. Die objective Zweckmäßigkeit ist selbst entweder formale oder materiale, und diese wieder äußere oder innere. Dies gibt drei Arten derselben.

a. Die formale objective Zweckmäßigkeit ist die der geometrischen Figuren, welche mit der ästhetischen Zweckmäßigkeit darin übereinkommt, daß sie nur die Form betrifft. Wie also die schöne Form nicht der Zweck ist, welcher das Kunstwerk hervorgebracht hat — (man könnte Kant fragen: Warum nicht? Nämlich die Form als Conception des Künstlers) —, so macht auch in der Geometrie die Zweckmäßigkeit nicht den Begriff des Gegenstandes möglich. Die regelmäßige Einrichtung eines Gartens ist durch einen empirischen Zweck bedingt. Bei geometrischen Figuren aber ist die Zweckmäßigkeit eine bloße nach einem Princip a priori bestimmte Vorstellung in mir; ich lege die Zweckmäßigkeit erst hinein. Von einem Kunstwerke aber unterscheidet sich eine geometrische Construction dadurch, daß die Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten angemessen ist. So liegt z. B. in der so einfachen Figur des Cirkels der Grund zur Auflösung von einer Menge von Problemen, und es fließen viele Erkenntnisse aus der Natur und den Eigenschaften solcher Figur; weshalb denn auch deren Zweckmäßigkeit eine objective ist.

b. Zur materialen Zweckmäßigkeit kommt noch dies hinzu, daß sie in den Dingen selbst liegt — (wohl verstanden, daß wir dies transscendentaler Weise so ansehen) —, und wir sie nicht erst hineintragen. Andererseits gesteht Kant aber selbst, daß wir sie eigentlich doch immer hineinlegen; der Unterschied ist nur, daß sie einmal gar nicht in den Dingen enthalten sein soll, das andere Mal dagegen sehr wohl, für eine höhere Erkenntniß, in denselben angetroffen werden könnte. Näher definirt Kant die

materiale Zweckmäßigkeit als diejenige, wobei das Verhältniß von Ursache und Wirkung eintritt. Der Zweck ist ihm nämlich, als Ursache, die Bedingung der Möglichkeit der Wirkung: und das Natur-Product dann entweder Zweck, oder Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch anderer Ursachen. Dies gibt die Eintheilung der materialen Zweckmäßigkeit in äußere und innere: Was zunächst die äußere Zweckmäßigkeit betrifft, so ist sie, da sie blos eine Nützlichkeit des Dinges für Anderes bezeichnet, nur etwas Relatives. Der Sand z. B., den die Meeresküste absetzt, ist für Fichtenwälder zuträglich. Damit Thiere auf der Erde leben konnten, mußte diese deren Nahrungsmittel hervorbringen. Der Mensch endlich gebraucht die meisten Producte der Natur zu Mitteln für seine Erhaltung und seine sonstigen Zwecke. An sich selbst kommt diesen Mitteln aber die Zweckmäßigkeit nicht zu; sie ist ihnen zufällig. Denn der Sand wird nicht als Wirkung des Meers allein dadurch begreiflich, daß er ein Mittel für die Fichtenwälder ist; er ist für sich, ganz abgesehen vom Zweckbegriff, verständlich. Auch dürften wir die Mittel nur dann zu wirklichen Naturzwecken erheben, wenn das, für welches sie dienen, an und für sich selbst Zweck der Natur ist. Daß aber z. B. nothwendig Menschen auf der Erde wohnen müssen, wäre ein gewagtes und willkürliches Urtheil. Durch bloße Naturbetrachtung wenigstens läßt es sich nimmermehr ausmachen. Aus allem diesen folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtigt, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke hindeutet.

c. Die innere materiale Zweckmäßigkeit stellt dagegen das Ding als Zweck an sich selbst dar. Um einzusehen, daß etwas innere Zweckmäßigkeit habe, dazu wird erfordert, daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. h. solchen, welche von uns durch den auf Gegenstände der Sinne angewandten Verstand allein erkannt werden können, sondern daß selbst ihr empirisches Erkennen, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe

der Vernunft voraussetze. — Diese Umwandelung einer Kategorie des Verstandes in einen Vernunftbegriff stellt Kant sich auf folgende Weise vor: Der Zweck ist Causalität durch den Begriff. Soll nun ein Naturproduct zugleich als Naturzweck beurtheilt werden, so muß es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung sein. Es ist aber Ursache von sich selber auf dreifache Weise.

α. Es erzeugt sich als Gattung. Der Baum erzeugt einen Baum derselben Gattung, ist also einerseits Ursache, andererseits Wirkung; — der Zeugungsproceß.

β. Das Naturproduct erzeugt sich als Individuum, indem es den Naturmechanismus umwandelt und dessen Materie specifisch verarbeitet. Diese Art der Wirkung nennen wir Wachsthum.

γ. Endlich erzeugt jeder Theil des Individuums sich selbst, so daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechselsweise abhängt; — der Gestaltungsproceß.

Der Verstandesbegriff der Causalität, sagt Kant, d. h. die wirkende Ursache, ist hier zu einem Vernunftbegriff erhoben, indem, statt der Reihe der Ursachen nach oben und der Wirkungen nach unten, Ursache und Wirkung in demselben Dinge zusammentreffen. Eine solche Causalverknüpfung wird die der Endursachen genannt. — So gelingt es Kant hier zum ersten Mal, die starre Einseitigkeit der Verstandes-Kategorien aufzulösen, und sie nicht blos im ästhetischen Gefühl, sondern durch einen klaren Vernunftbegriff dialektisch zu verknüpfen. Ja, dieser Vernunftbegriff hat sogar empirische Existenz in dem sinnlichen Naturproducte. Dieser Vernunftbegriff der Ursache, welche ihre eigene Wirkung in sich schließt, ist in der That die Wahrheit und alle Wahrheit, somit das Allerobjectivste. Kant macht ihn aber freilich wieder nur zu einer subjectiven Ansicht unseres Erkenntnißvermögens.

Indem jeder Theil eines solchen Naturproducts das Werkzeug oder Organ aller anderen ist, so ist ein solches Ding ein organisirtes Wesen. Es hat bildende Kraft, welche es den Materien

mittheilt, und welche durch Mechanismus allein nicht erkannt werden kann. Die Natur hat vor dem Kunstwerk den Vorzug, daß bei ihr der Künstler nicht außerhalb ist; sondern die organischen Wesen haben innere Naturvollkommenheit, nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten Naturvermögens.

3. Da das Princip dieser teleologischen Betrachtung blos regulativ sein darf, und wir es nicht zum Behuf der Kenntniß der Natur in Bezug auf ihren Urgrund aufsuchen: so ist es nur das praktische Vernunftvermögen in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie bringen. Objective Realität hat aber ein solcher Zweck, da wir uns organisirte Wesen nur als Naturzwecke möglich denken können. Das Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in diesen Wesen ist: Ein organisches Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Die Zwecke liegen freilich nur in der Idee des Beurtheilenden, nirgend in einer wirkenden Ursache. Nehmen wir aber einmal ein solches Princip an, so müssen wir, da diese Idee Einheit fordert, den Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erstrecken. Doch indem wir die Natur nur nach Endursachen betrachten, ohne auszumachen, ob etwas absichtlich Zweck der Natur sei oder nicht (wir supponiren sie nur als absichtlich): so lassen wir ebenso das Princip des Mechanismus ihrer Causalität bestehen. Wir wenden zwar, nach dem Begriffe der Endursache, die Einheit des übersinnlichen Princips aufs Naturganze an. Weil aber die Erkenntniß des Endzwecks der Welt über die Natur hinausliegt, so dürfen wir nicht aus der Natur ein verständiges Wesen machen: das wäre ungereimt; noch uns erkühnen, über sie ein anderes verständiges Wesen, einen Werkmeister, zu setzen: das wäre vermessen. Es würden damit nämlich die Grenzen der Physik und Metaphysik verwirrt, und wir würden transscendent werden. Das Princip unserer Vernunft: Alles in der Welt ist irgend wozu gut, ist also lediglich subjectiv.

B. Die Dialektik[1] der teleologischen Urtheilskraft entsteht durch den Gegensatz des Mechanismus und der Teleologie. Die erste Maxime ist hier der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden. Die zweite Maxime ist der Gegensatz: Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen. Wenn man diese beiden Maximen, welche blos regulative Grundsätze für die Nachforschung enthalten, nun in constitutive für die Möglichkeit der Objecte selbst verwandelte, so würden sie also lauten. Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich. Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich. Wollte man die zweite Form dieser Antinomie annehmen, so wäre sie nicht eine Antinomie der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Nehmen wir dagegen die erste Form, so ist gar kein Widerspruch vorhanden; denn, da über die Natur des Objects nichts ausgemacht ist, so können sich diese beiden Arten der Beurtheilung ganz wohl neben einander finden, ohne daß sie sich fürs Object widersprächen. Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also auf der Verwechselung dieser beiden Formen.

Wollte Kant hier, wie in der theoretischen Philosophie, verfahren, so wäre die Antinomie schon vollkommen gelöst; denn dort war der Schlüssel dieser Lösung die einfache Reflexion, daß der Widerspruch lediglich in uns liege. Jetzt aber bemüht sich Kant, diesen in unserem Erkenntnißvermögen liegenden Widerspruch selbst zu lösen, indem er die Möglichkeit nachweist, wie im Dinge an sich selbst diese beiden entgegengesetzten Causalitäten sehr wohl als eine und dieselbe auftreten können. Und auch dies

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 311—363.

ist als ein Fortschritt anzusehen, indem er dadurch stillschweigend anerkennt, was wir ihm oben vorgeworfen, daß die Frage nur umgangen ist, wenn der Widerspruch ins Subject verlegt wird. Es bleibt ihm zwar gänzlich unausgemacht und unaufgelöst, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweck-Verbindung an denselben Dinge in einem Principe zusammenhangen mögen. Dennoch will er diese Verknüpfung fürs menschliche Erkenntnißvermögen anschaulich machen. Ein höherer Verstand könnte nämlich auch im Naturmechanismus den Grund der Möglichkeit der zweckmäßigen Producte der Natur antreffen. Und es fragt sich nur, wie dieser Verstand beschaffen sein müsse.

Für unsern discursiven Verstand, sagt Kant in dieser Rücksicht, ist das Besondere durchs Allgemeine nicht bestimmt: er beginnt mit dem Analytisch-Allgemeinen; die Subsumtion des Besondern unter dies Allgemeine ist zufällig, weil das Besondere erst äußerlich durch die empirische Anschauung hinzukommt. Bei einem Verstande aber, welcher das Ding-an-sich erkennt, würden die Begriffe, die nur auf die Möglichkeit der Dinge gehen, und die bloßen sinnlichen Anschauungen, die keine Erkenntniß geben, fortfallen. Für einen solchen göttlichen Verstand wäre der Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit nicht vorhanden: alle Dinge, die er als möglich erkennt, wären zugleich unmittelbar wirklich; somit würde für ihn die Möglichkeit ohne Existenz, d. h. die bloße Zufälligkeit, nicht sein. Ebenso fiele in praktischer Rücksicht Thun und Sollen nicht mehr außer einander; in einer intelligiblen Welt wäre Alles wirklich, blos weil es (als etwas Gutes) möglich ist. Weil ein solcher Verstand seine Gedanken unmittelbar als wirkliche Existenzen anschauen würde, so können wir ihn einen anschauenden Verstand nennen: er beginnt mit dem Synthetisch-Allgemeinen, um von ihm zum Besondern fortzuschreiten, d. h. vom Ganzen zu den Theilen; so daß die Vorstellung des Ganzen die Verbindung der Theile nicht als eine

zufällige erscheinen läßt. Wegen der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes können wir nun aber nicht für den intuitiven behaupten, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile enthalte, weil dies der discursiven Erkenntnißart widersprechen würde: sondern nur, daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Das Ganze erscheint hier also als eine Wirkung oder Product, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit ist; das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund blos die Vorstellung seiner Wirkung ist, heißt eben ein Zweck. Es ist daher blos eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen; und dieses Princip geht nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach ihrer Erzeugungsart, sondern nur nach der unserm Verstande möglichen Beurtheilung an. Es ist hierbei auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus, der, dem Zweckbegriffe gemäß, das Besondere als im Allgemeinen enthalten denke, wirklich existirt: sondern nur, daß wir, in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus), und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee eines urbildlichen Verstandes geführt werden, diese auch keinen Widerspruch in sich enthalte.

Aus diesen Prämissen glaubt Kant nun die Uebereinstimmung des Mechanismus mit dem teleologischen Gesetze überhaupt nachweisen zu können: Einen organisirten Körper müssen wir uns als einen solchen vorstellen, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee eines Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt. Hieraus folgt aber nicht, daß die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sei; denn das würde so viel sagen, als, es sei eine solche Einheit in

der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verstand unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne daß die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sei, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der That folgen, wenn wir materielle Wesen, als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist), als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur Statt finden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besondern Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten, und sie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird. Das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmäßiger Naturproducte kann also zwar neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen, zwar alle bekannten und noch zu entdeckenden Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen; schlechterdings aber kann keine menschliche Vernunft die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blos mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen.

An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die Urtheils-

kraft vereinigen. Denn eine Erklärungsart schließt die andere aus, gesetzt auch, daß objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Products auf einem einzigen beruheten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in das, was außerhalb beider, mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins Uebersinnliche gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Ob also gleich sowohl der Mechanism als der teleologische (absichtliche) Technicism der Natur, in Ansehung eben desselben Products und seiner Möglichkeit, unter einem gemeinschaftlichen oberen Princip der Natur nach besonderen Gesetzen stehen mögen: so können wir doch, da dieses Princip transscendent ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Principien in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Products nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist, wie organisirte Materien von der Art sind. Da dieser Grundsatz nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst gilt, da ferner, ohne allen zu der teleologisch gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur, dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht um Eine ganz, oder in gewissen Stücken, an die Stelle der andern zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, läßt sich kein Mechanismus: und an die Stelle dessen, was nach diesem als nothwendig erkannt wird, läßt sich keine Zufälligkeit, die eines Zweckes zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen; sondern nur die eine (der Mechanism) der andern (dem absicht-

lichen Technicism) unterordnen, welches nach dem transscendentalen Princip der Zweckmäßigkeit der Natur ganz wohl geschehen darf. Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Für unsere menschliche Vernunft sind beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objecte nicht zusammenzuschmelzen, sondern wir können sie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endursachen, auf einem obersten Verstande gegründet, beurtheilen. Im übersinnlichen Substrat der Natur aber, das weder Mechanism noch Zweckverbindung ist, stimmen beiderlei Gesetze, die physischen und die der Endursachen, durchgängig zusammen, wiewohl wir die Art, wie dieses geschehe, gar nicht einsehen können. Wir müssen daher so weit mit der mechanischen Erklärung gehen, als wir nur immer können, und nur da, wo der Mechanismus nicht ausreicht, eine Causalität nach Zwecken, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, annehmen.

Die teleologische Betrachtung bringt Kant also, wie Anaxagoras, als einen Deus ex machina zur Anwendung, wenn ihn die natürliche Erklärungsart im Stiche zu lassen droht. Dabei hat er indessen die Ansicht einer der Natur äußerlichen Zweckmäßigkeit verworfen, und vielmehr den höheren Begriff einer der Natur immanenten Zweckmäßigkeit aufgestellt. Denn daß wir einen außerweltlichen Verstand annehmen, in welchem die Endursachen für die organischen Naturproducte lägen, sieht er ausdrücklich nur für eine subjective, bildliche Vorstellungsweise an. Und wenn das übersinnliche Substrat der Natur nach Zwecken, und dabei doch mechanisch handeln soll, so kann dies keinen andern Sinn haben, als daß es, obgleich unabsichtlich und ohne Bewußtsein, dennoch der Vernunft gemäß handelt. Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist also selbst etwas Objectives, in die Naturnothwendigkeit Verwobenes: die Natur somit intellectuirt, und Freiheit und Nothwendigkeit in Gott identisch.

C. Die als Anhang hinzugefügte Methodenlehre[1] der teleologischen Urtheilskraft hat die Aufgabe, der Teleologie ihre Stelle im Systeme der Philosophie anzuweisen. Da nämlich, nach Kant, der Begriff eines Zwecks über die Natur hinaus liegt, deren Theorie sich auf die mechanische Erklärung der Phänomene derselben durch ihre wirkenden Ursachen beschränkt: so hat die Teleologie nur einen negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft, indem sie von derselben auf einen außer und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweist. „Wenn," sagte Kant schon im vorigen Abschnitt, „die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines organischen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren: wenn für äußere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist; so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen." So findet denn die Teleologie ihre Vollendung erst in der Theologie, welche den Begriff des höchsten Endzwecks in sich schließt. Diese Rückkehr der teleologischen Betrachtung in die Theologie ist dann der letzte Standpunkt der Kantischen Philosophie, den wir noch kurz darzustellen haben.

Indem, vermöge der in der Dialektik aufgezeigten Verknüpfung des mechanischen und teleologischen Princips, jedes von uns als Naturzweck aufgefaßte Wesen doch auch wiederum, ver-

---

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 364—482.

mittelst des Mechanismus, als Naturproduct angesehen werden muß: so gibt es in der Natur selbst kein Wesen, welches als Naturding Endzweck sein könnte; denn als mechanisches Naturproduct ist es immer auch Mittel. Freilich scheint in der Natur Alles für den Menschen da zu sein, weil er das einzige Wesen ist, welches sich ein System von Zwecken machen kann. Wenn aber auch jetzt die Erde als zweckmäßiger Wohnsitz für den Menschen erscheint, so war doch der Bildungs-Proceß der Erde eine durch viele Verwüstungen hindurchgehende Revolution, welche blos als Wirkung blind mechanischer Kräfte angesehen werden kann. Und fragt man nun näher, inwiefern die übrige Natur denn als Mittel dem Menschen dienen soll, so ließe sich dies auf zweierlei Weise denken. Der Mensch könnte entweder durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden, — Glückseligkeit des Menschen: oder er besitzt Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, für deren Erreichung die Natur von ihm als Mittel gebraucht werden kann, — Cultur des Menschen. Beide Ansichten erweisen sich aber als unzureichend. Denn die Glückseligkeit oder der bloße Genuß befriedigt den Menschen nicht. Ferner überhäuft die Natur den Menschen, wie die Thiere, mit unendlich vielem Ungemach. Endlich arbeitet er selbst durch selbstersonnene Plagen (wie Krieg u. s. w.) seiner Glückseligkeit entgegen. Der Mensch darf daher seinen Zweck nicht aus der Natur entnehmen, sondern muß, als Verstand, selbst erst der Natur die Zweckbeziehung geben, indem er die Natur für seine freien Zwecke gebraucht. Das ist die Cultur. Indem der Mensch durch Cultur sich zu beliebigen Zwecken tauglich macht, so ist er zwar von den blos natürlichen Begierden weniger abhängig, erzeugt aber in der bürgerlichen Gesellschaft durch den Hang zum Entbehrlichen, d. h. den selbstgeschaffenen Bedürfnissen des Luxus, die dem Unentbehrlichen Abbruch thun, ein glänzendes Elend, da bei der Muße und Gemächlichkeit einiger Klassen der Gesellschaft, anderen saure Arbeit und weniger Genuß zufällt. Doch ist hiermit immer

die Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden; und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird hierbei erreicht. Außer der Disciplin der Neigungen hat also die Cultur noch den Zweck, uns für höhere Zwecke, als die Natur uns liefern kann, empfänglich zu machen. Dadurch, daß die Rohigkeit und der Ungestüm der thierischen Neigungen zurückgedrängt wird, wird die Ausbildung zu einer höheren Bestimmung begünstigt, und der Mensch zu einer Herrschaft vorbereitet, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll. Indem uns die Cultur nun so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen läßt, ist auch in ihr nicht der letzte Zweck der Natur zu suchen, welchen wir vielmehr über dieser allein werden finden können.

Da also selbst der Mensch, als Naturwesen, den letzten Zweck der Natur nicht in sich schließen kann, so ist überhaupt die Natur diesen Endzweck hervorzubringen nicht hinreichend, eben weil er unbedingt ist. Denn in der Natur ist Alles bedingt. Das einzige Wesen in der Welt, dessen Gesetz, nach welchem es sich Zwecke bestimmt, von den Naturbedingungen unabhängig ist, ist der Mensch als Noumenon mit Freiheit begabt, welche die Realisirung des höchsten Guts in der Welt sich zum Zwecke macht. Erst der Mensch, als das Subject der Moralität, ist somit der Schöpfung Endzweck, indem ohne ihn die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet wäre. Die physische Teleologie ist ungenügend, den Begriff eines objectiven Endzwecks, als einer verständigen Welturſache, zu erreichen, indem wir die nur durch die Erfahrung gegebenen Zwecke in der Natur nie als ein System von Zwecken der gesammten Natur erfassen können; woraus erhellt, daß eine Physikotheologie unmöglich ist. Die teleologische Betrachtung kann uns daher wohl als Vorbereitung oder Propädeutik zur Theologie dienen, gelangt aber zu derselben nur durch Hinzufügung eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen muß; und dies ist eben die Moral. Die

Ethikotheologie muß also zur Physikotheologie hinzukommen, um den höchsten Endzweck zu begründen, da eben nur für die Freiheit des Menschen das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann. Denn wissen wir, daß der Mensch als moralisches Wesen Zweck der Schöpfung ist, so haben wir daran ein Princip, die Natur und Eigenschaften der ersten Ursache, als des obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu bestimmen: seine Allmacht, damit die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen sei: seine Güte und Gerechtigkeit (vereinigt, die Weisheit), weil diese Eigenschaften die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen u. s. w. Die Ideen, welche die reine praktische Vernunft herbeischafft, erhalten nun auch an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung. Und wir gewinnen dadurch den Begriff einer moralischen Teleologie, welche die Mittel zu einem moralischen Beweise vom Dasein Gottes hergibt. Denn erst durch diese Zusammenstimmung der moralischen und Natur-Zwecke wird uns das höchste Gut als die Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit oder das Dasein Gottes zu denken möglich.

So schließt sich an den in der Kritik der reinen Vernunft betrachteten teleologischen Beweis vom Dasein Gottes unvermerkt dieser moralische Beweis an. Doch soll derselbe, nach Kant, keinen objectiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, sondern nur so viel sagen, daß, wenn man moralisch consequent denken will, man die Annehmung des Satzes vom Dasein Gottes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. Kant ist also auch hier nicht weiter, als er am Ausgang der Kritik der praktischen Vernunft war: Die empirisch gegebenen Zwecke der Natur, welche die physische Teleologie aufstellt, bringen in ihrer Verknüpfung mit dem moralischen Zwecke immer nur die subjective Realität des Endzwecks hervor. Denn überhaupt ist der Endzweck blos ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer

Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden. Es liegt nur in der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, den Endzweck der Schöpfung, oder den moralischen Grund derselben zugleich als ein moralisches Wesen, welches Urgrund der Schöpfung ist, anzunehmen. (Kant meint, eine solche Hypostasirung ist nur Sache der Vorstellung, über deren objective Realität wir nichts ausmachen können.) Die Eigenschaften des höchsten Wesens werden wir also nur der Analogie nach denken können, ohne sie zu erkennen. Der Beweisgrund, worauf die Ueberzeugung in einem moralischen Beweise vom Dasein Gottes beruht, ist mithin kein theoretischer. Dasselbe ist also, als Thatsache, welche nicht der Erfahrung, sondern der praktischen Vernunft a priori angehört, eine bloße Glaubenssache. Denn Glaube ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntniß unzulänglich ist. Die kritische Einsicht in die Schranken der speculativen Vernunft benimmt ihm seine Unsicherheit.

So endet jede Abtheilung der Kantischen Philosophie mit dem praktischen Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Und da das Ziel aller ihrer Betrachtungen immer darauf hinausläuft, daß alle theoretische Reflexion nur diese Thatsachen als unmittelbar gewisse zum Ziele hat: so ist die natürliche Consequenz, welche aus der kritischen Philosophie gezogen worden ist, eben die, daß die unmittelbare Gewißheit dieser Thatsachen vielmehr als das Erste allem Uebrigen zu Grunde gelegt und zum Principe der gesammten Philosophie gemacht werden muß, wogegen sie bei Kant nur als das Resultat der praktischen erschien. Die absolute Selbstständigkeit der Vernunft, auf die Kant immer dringt, kommt also nur zur Verwirklichung, indem der Inhalt dessen, was für sie gilt und gelten soll, als ein unmittelbar in ihr Gegenwärtiges behauptet wird. Auf diese Weise geht die kritische Philosophie von dem Sich-Enthalten der Entscheidung in die Philosophie des unmittelbaren Wissens über, welche im

Gegentheil die Entscheidung unmittelbar bei sich trägt, ohne dabei jedoch im Mindesten die Grenzen der kritischen Richtung überschreiten und zu höherer Erkenntniß gelangen zu können. Denn auch diese Philosophie des unmittelbaren Wissens gestattete nur eine Erkenntniß des Endlichen, auch ihr blieb diese Erkenntniß eine blos subjective; nur fügte sie noch den Wahn, von dem sich Kant frei zu halten wußte, hinzu, als ob solche Erkenntniß die Wahrheit sei.

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophie des unmittelbaren Wissens.

Der subjective Idealismus wird, als Philosophie des unmittelbaren Wissens, seine in der kritischen Philosophie wie aus einer Wurzel entsprossenen Elemente wieder aus einander reißen, oder nur äußerlich vermischt hinstellen, um schließlich in seiner vollendetsten Gestalt, als Fichte'sche Ichheits-Lehre, sie wahrhaft und organisch zu durchdringen. Das unmittelbare Wissen, um seines Gegenstandes im Innern des Bewußtseins habhaft zu werden, spielt nämlich den ganzen Inhalt der Erkenntniß in das Gebiet der Psychologie hinüber, und verkehrt sich also zuerst in Empirismus, der den Inhalt des Bewußtseins unmittelbar in sich vorfindet. Ebenso ist dieser Standpunkt aber zweitens Dogmatismus. Denn indem er anfänglich den Gegensatz der Erscheinungen und des Dings-an-sich zwar bestehen ließ, die Erscheinungen jedoch als etwas unmittelbar Gewisses zu objectiven Existenzen machte, so war aller kritische Zweifel verschwunden und ihr Dasein ganz unbesehen vorausgesetzt. Da sich drittens die Erscheinungen demnach unvermerkt in Dinge-

an=sich verwandelten, welche sich so neben und außer dem Einen Dinge=an=sich geltend machten: so wurde diese neue Richtung zugleich wieder ganz metaphysisch. Nichtsdestoweniger umfaßt diese blos zum Widerspruche vereinten Elemente dann auch wiederum das Band des subjectiven Idealismus, der sich sogar bis zum reinen Skepticismus ausbildet, indem diese Philosophien blos von dem im Bewußtsein Vorhandenen Notiz nehmen, ohne die Objectivität, an der sie dennoch nicht zweifeln, auch nur durch die Reflexion berühren zu wollen. Aus diesem Grunde sind sie, ungeachtet ihres empirisch=metaphysischen Dogmatismus, doch wiederum auch eine wesentliche Fortbildung des Idealismus, und viel subjectiver als Kant, der noch überall die Fäden ausspannte, um von den Erscheinungen zum Dinge=an=sich zu gelangen, da sie sich mit Bewußtsein in dies Gewebe der Subjectivität einschlossen. Während dann aber freilich, dem Geiste der Kantischen Philosophie nach, das Eine Ding=an=sich, das übersinnliche Substrat der Natur, als Idee, das höchste und alleinige Eigenthum des Geistes und von Einer Substanz mit ihm war — ein Satz, der theils mehr bewußtlos, theils unausgeführt in seinen Ansichten enthalten ist —: so macht dagegen umgekehrt diese zweite Stufe die Trennung des Subjects vom Objecte zu einer absoluten, gerade indem sie nur von dem innerhalb des Subjects gegebenen Objectiven sprechen will. Indem also die von Kants kritischem Idealismus gebannten Geister des Locke'schen Empirismus und der Wolfischen Metaphysik, die er nur mit Mühe zusammenhalten konnte, sich unter minder kräftigen Händen wieder von diesem Drucke befreien: so schreitet der alte Inhalt, als wollte er sich verjüngen, im neuen Gewande des Idealismus einher, bis dann erst Fichte ihn ein letztes Mal mit der zermalmenden Allmacht seines Geistes der neueren höheren Ansicht unterordnete.

Diese im Allgemeinen angegebene Richtung scheidet sich wieder in mehrere Standpunkte, welche daraus entspringen, daß das unmittelbare Finden der Thatsachen des Bewußtseins verschie-

denen psychologischen Thätigkeiten zugeschrieben wird. Zunächst wird scheinbar der Kantische Standpunkt noch gänzlich beibehalten, und der Verstand als das einzige Medium der Erkenntniß an die Spitze gestellt. Der Verstand aber, der nicht, wie bei Kant, vermittelst der Kategorien nach objectiver Erkenntniß strebt, sondern als blos subjective Thätigkeit in sich eingeschlossen bleibt, und es nur mit dem Erzeugniß seines Bewußtseins zu thun hat, ist das Vorstellungsvermögen. Es kommt bei diesem nicht sowohl auf das erkannte Object, als auf das vorgestellte Object an. Diese erste Stufe, die man den Idealismus der Vorstellung nennen kann, wird durch eine Reihe von Philosophen repräsentirt, welche die eigentliche Kantische Schule bilden. Denn obgleich diese Philosophen zum Theil nicht bloße Schüler Kants sein wollen, sondern eigene Philosophien zu haben behaupten, so gehen sie doch wesentlich von den Kantischen Grundsätzen aus.

Indem die Vorstellung nicht aus sich heraustritt, verschwindet ihr zwar allerdings das Object als Object. Zweitens hat aber auch noch der innerhalb der Vorstellung selbst vorhandene Gegensatz des Subjects und Objects zu verschwinden, obgleich dadurch eben umgekehrt die Aeußerlichkeit des Objects, als ein Anundfürsichsein desselben, recht mächtig zum Vorschein kommen wird. Dies geschieht nun in dem Gefühls-Idealismus, oder der Glaubensphilosophie, welche einen gewissen Gegensatz zum reflectirenden Standpunkt Kants und seiner Schüler ausmacht, und ihre höchste Vollendung in der Jacobi'schen Philosophie gefunden hat. Das Gefühl ist nämlich dieser psychologische Standpunkt, wo aller Inhalt meines Bewußtseins mit meinem Ich unmittelbar verwachsen und von ihm nicht unterschieden ist, so daß ich gar nicht zum Bewußtsein der Objectivität gelange. Da aber diese Natur des Gefühls sogleich zeigt, daß dasselbe nur die Form ist, vermöge deren aller Inhalt als etwas Subjectives erscheint, ohne daß es den Inhalt aus sich selber erzeugen könne, und das Object ihm damit auch wieder gänzlich entschlüpft,

dem Gefühle mithin eine feste Wirklichkeit gerade am schroffsten gegenübersteht: so trägt der Gefühls-Idealismus den Charakter des Empirismus am stärksten an sich.

Endlich wird der Versuch gemacht, die Kantische Reflexion mit dem Jacobi'schen Glauben zu versöhnen. Das Glauben bleibt nicht mehr bewußtloses Gefühl, sondern wird, als das Princip der Wahrheit, selbst in Wissen verwandelt. Diese Identität von Gefühl und Wissen wird dann theils als Ueberzeugung, theils als Ahnung ausgesprochen. Es ist ein Empfinden, welches zur Klarheit des Denkens hindurchzudringen, und sich in dieselbe zu erheben sucht. Dieser Idealismus der Ueberzeugung ist nun von einer dritten Reihe von Philosophen, welche wir die Jacobi'sche Schule nennen wollen, aufgestellt worden. Sie bilden den nächsten Uebergang zur Fichte'schen Philosophie, welche eine wahrhaftere Durchdringung von Gefühl und Reflexion, unmittelbarem und vermitteltem Wissen, zu bewerkstelligen suchte.

Erstes Kapitel.

Die Kantische Schule.

Wenn das Gemeinschaftliche dieser Philosophen ist, nicht bis zum Erkenntnißvermögen, wie Kant, sondern bis zum Vorstellungsvermögen zurückzugehen, so unterscheiden sie sich wiederum dadurch von einander, daß erstens das Bewußtsein der Subjectivität der Vorstellung noch in den Hintergrund gestellt wird, und die Vorstellung sich die ganze Breite der empirischen Realität gibt. Das ist der Standpunkt Reinholds. Indem zweitens diese Subjectivität zum Bewußtsein kommt, so tritt diesem empirischen Dogmatismus ein idealistischer Skepticismus entgegen,

welcher in mehrere Momente zerfallen wird. Der dritte Standpunkt ist, daß indem die Vorstellung ihre blos negative Richtung verläßt, diese mit der Reinholdischen Vorstellungstheorie ausgesöhnt wird, welche damit aufhört, empirischer Dogmatismus zu sein, und, durch die Bewegung des Denkens restituirt, zu einem metaphysischen Dogmatismus wird; — das Herbart'sche Philosophiren.

I. Reinhold.

Carl Leonhard Reinhold, geboren zu Wien den 26. October 1757, bezog 1773 das Barnabiten-Kloster daselbst, an welchem er 1782 Professor der Philosophie und Novizenmeister wurde; 1784 begab er sich nach Weimar, und privatisirte daselbst. Im folgenden Jahre wurde er zum herzoglich sachsen-weimarschen Rath ernannt, 1787 zum Professor der Philosophie zu Jena, und blieb daselbst bis 1794, wo er den Ruf als Professor der Philosophie nach Kiel annahm. Er starb im Jahre 1823.

Reinhold scheidet sich einmal von der Kantischen Philosophie, indem er der Kritik des Erkenntnißvermögens eine „Theorie des Vorstellungsvermögens" voranschicken zu müssen glaubt. Denn die Erkenntniß könne nicht vor sich gehen, ehe ihr Princip, die Vorstellung, nicht erörtert sei. Ferner will er sich von der Vorstellung abermals zu einem Principe der Vorstellung erheben. Dies Princip der Vorstellung findet er nun im Bewußtsein, und er entwickelt diesen Standpunkt seines Philosophirens in der von ihm so genannten „Elementar-Philosophie." Da sich Reinhold durch das Zwischenschieben des Vorstellens und des Bewußtseins vom Erkennen immer weiter entfernte: so faßte er endlich ganz consequenter Weise diesen rückwärts schreitenden Gang, der das Erkennen nur erst zu begründen strebt, als vorläufiges Philosophiren und heuristische Methode auf, welche in den „Beiträgen zur leichteren Uebersicht der Philosophie" enthalten sind. Mit dem Eingeständniß der bloßen Vorläufigkeit des bisherigen Philo-

sophirens geht aber der empirische Dogmatismus Reinholds in den empirischen Skepticismus Schulze's über.

A. Die Theorie des Vorstellungsvermögens. Das Misverständniß, vom Erkennen Prädicate, die der bloßen Vorstellung von Dingen angehören, auf Dinge selbst zu übertragen, soll durch die Theorie des Vorstellungsvermögens aufgehoben werden, indem sie den Unterschied von Erkennen und Vorstellen näher angibt, und auf den Begriff der Vorstellung ihr besonderes Augenmerk richtet, wogegen Kant den Begriff der Vorstellung nur voraussetzt. Da der Begriff der Vorstellung einfacher, als der von Erkennen ist, weil er keine Synthese mit dem wahrhaft Objectiven anstrebt, so erscheint die neue Theorie, obgleich erst nach der Kritik der reinen Vernunft gefunden, dennoch als ihre Prämisse.[1] Es ist als eine richtige Einsicht Reinholds anzuerkennen, wenn er die Kantische Verstandes-Erkenntniß am Ende auf ein bloßes Vorstellen reducirt. Denn da der Verstand das Ding, wie es an sich ist, nie erreicht, so kommt er allerdings zu gar keiner Erkenntniß, als welche immer ein Uebergreifen zum Object in sich schließt, sondern zur bloßen Vorstellung des Objects, ohne daß er diese Vorstellung auf das Ding selber übertragen dürfte.

Die Theorie des Vorstellungsvermögens zerfällt in drei Bücher: Bedürfniß nach einer solchen Theorie; Darstellung der Theorie selbst; Theorie des Erkenntnißvermögens.

1. Das Bedürfniß einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens knüpft unmittelbar an den Schluß der Kantischen Philosophie an, wodurch Reinhold sein Philosophiren ausdrücklich als eine Fortsetzung des Kantischen ansieht: Der vornehmste Zweck der Philosophie ist, der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem, und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingültige Aufschlüsse zu geben. Zur

---

[1] Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789): Vorrede, S. 62, 65—67.

Befriedigung dieses Bedürfnisses muß sie Erkenntnißgründe (nicht der Gegenstände, sondern) der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität geben.[1] Die Philosophie ist Wissenschaft im strengsten Sinne; in ihrem Gebiete findet kein Meinen oder Glauben Statt, das sich nicht auf wissenschaftliche Principien zurückführen und insofern wissen ließe. Der moralische Glaubensgrund für die Grundwahrheiten der Religion ist Gegenstand des eigentlichsten Wissens: und wo seine Folge, das Glauben, anfängt, hört auch das Philosophiren auf. Die Philosophie ist Wissenschaft desjenigen, was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist.[2] Reinhold macht also das Erkennen zu einem bloßen Mittel für den praktischen Zweck. Da ferner die kritische Philosophie das Vorhandensein jener Erkenntnißgründe bezweifelte, so suchte er zugleich das Erkenntnißvermögen von jenen kritischen Schwierigkeiten zu befreien, indem er die Frage, Wie sind jene allgemeingültigen Erkenntnißgründe und Grundsätze möglich,[3] zur Frage nach der Vorstellung hinüberleitete: Es ist schlechterdings unmöglich, sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntnißvermögens zu vereinigen, so lange man über das Wesen des Vorstellungsvermögens verschieden denkt. Nicht jede Vorstellung ist Erkenntniß, aber jede Erkenntniß ist Vorstellung. Eine verschiedene Definition der Vorstellung hat also Einfluß auf die Definition der Erkenntniß. Man muß daher einig sein über das Merkmal, welches den Begriff der Vorstellung von dem Begriff des Gegenstandes unterscheidet. (Denn durch das Hinzukommen des letzteren wird die Vorstellung erst Erkenntniß.) Da nun alles Erkennbare vorstellbar sein muß, die Vorstellbarkeit aber durchs Vorstellungsvermögen allein bestimmt wird, so muß vor allen Dingen dieses (als die höhere Gattung, zu welcher das Erkenntnißvermögen

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 74—75.

[2] Beiträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen (1790—1794), Bd. I., S. 84, 59.

[3] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 141.

gehört) untersucht werden. Die Vorstellung ist das Einzige, über dessen Wirklichkeit alle Philosophen einig sind. Ist man also über das Vorstellungsvermögen einig, so hat man daran ein allgemeingültiges Princip, welches auch allgemeingeltend werden wird, um die Grenzen des Erkenntnißvermögens zu stecken, und dann die moralisch-religiösen Fragen zu beantworten.[1]

In diesem Zurückgehen vom Zwecke auf die Mittel vergißt Reinhold über die Mittel den Zweck vollkommen, da sich in allen seinen philosophischen Bestrebungen die Mittel immer so zusehends unter seiner Hand vervielfältigten, daß der Zweck seinem schon von Haus aus beschränkten Gesichtskreise immer weiter entrückt wurde, je näher er ihm zu rücken gedachte. Statt also zur Beantwortung der moralisch religiösen Fragen durchzudringen, konnte er nicht einmal zum Begriff der Erkenntniß gelangen, und blieb stets in den Vorhallen der Philosophie, sei es im Vorstellungsvermögen, oder daß er sich einen neuen Eingang zu diesem Eingang zu verschaffen suchte.

2. Die Theorie des Vorstellungsvermögens faßt Reinhold gleich so auf, daß es sich in ihr nicht um den Ursprung, sondern nur um die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens handelt, da jenes eine überschwengliche die Grenzen des kritischen Standpunkts überschreitende Untersuchung wäre: Indem die Frage also nur ist, worin die Vorstellung besteht, und gar nicht behauptet wird, ob und wie die Gegenstände außer dem Gemüthe vorhanden sind, so haben wir nur die inneren Bedingungen des Vorstellungsvermögens zu entwickeln. Und ist Alles nur in mir, so ist Ich, als ein Vorgestelltes, doch verschieden von der Vorstellung. Wir kennen die Objecte außer uns, und selbst das Vorstellende in uns, nur durch die Vorstellungen, die wir von ihnen haben, und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Unser Bewußtsein muß allen Versuch, das Vorgestellte für die bloße Vorstellung

---

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 188—190.

und diese für das Vorstellende zu substituiren, ganz unmöglich machen. Insofern wir noch nicht wissen, was zur Vorstellung als bloßen Vorstellung gehört, können wir noch Sachen und Vorstellungen verwechseln.[1] Da Reinhold aber im selben Augenblicke gesteht, daß wir die Objecte außer uns nur durch die Vorstellungen, die wir von ihnen haben, kennen, so ist die Stellung der Frage zwar ganz idealistisch, ihre Beantwortung aber unmöglich, weil, um aus der Vorstellung das Objective ausscheiden zu können, dieses auch außerhalb des Mediums der Vorstellung gegeben werden müßte, — ein Widerspruch, an den der Schulze'sche Skepticismus anknüpfte.

Die Momente der Vorstellung gibt Reinhold also an: Da wir, durchs Bewußtsein genöthigt, darüber einig sind, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subject und ein vorgestelltes Object gehöre, welche beide von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen, so lassen sich die innern Bedingungen der Vorstellung weder aus dem Subject noch aus dem Object, sondern nur aus dem Begriffe der bloßen Vorstellung ableiten. Zu jeder Vorstellung gehört als innere Bedingung und wesentlicher Bestandtheil erstens etwas, welches dem Vorgestellten (dem von der Vorstellung durchs bloße Bewußtsein unterschiedenen Gegenstande) entspricht; und dies nenne ich den Stoff der Vorstellung. Der Stoff darf aber nicht mit dem Gegenstande verwechselt werden. Denn er repräsentirt zwar in der Vorstellung den Gegenstand, der ihn bestimmt; aber er muß auch in der Vorstellung gewisse Modificationen annehmen, wodurch er Eigenthum des Vorstellenden wird. Dasjenige, dem kein Stoff in der Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar." Die zweite innere Bedingung der Vorstellung ist etwas, wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird; und dieses Etwas nenne ich die Form der Vorstellung. Stoff

---

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 222—223, 201—202, 206.

und Form, obgleich wesentlich verschiedene Bestandtheile der Vorstellung, sind doch nothwendig vereinigt, wenn Vorstellung ist. In jeder Vorstellung ist der bloße Stoff durch den Gegenstand gegeben, die bloße Form an demselben durch's Vorstellende hervorgebracht. Das Vorstellungsvermögen hat Empfänglichkeit für den Stoff; dies Afficirtsein ist Receptivität. Die Spontaneität des Vorstellungsvermögens bringt an dem gegebenen Stoff die Form hervor. Da nun zur wirklichen Vorstellung immer Beides gehört, so sind Receptivität und Spontaneität an sich nicht vorstellbar: ebenso wenig der bloße Stoff und die bloße Form. Das unterscheidende Merkmal derselben liegt darin, daß der gegebene Stoff mannigfaltig, die hervorgebrachte Form Einheit ist: die Form der Spontaneität also in der Verbindung (Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen besteht, die Form der Receptivität dagegen die Mannigfaltigkeit ist.[1] Bald darauf behauptet Reinhold, daß dem vorstellenden Subjecte die Formen der Receptivität und Spontaneität in und mit dem vorstellenden Subjecte gegeben, und in demselben vor aller Vorstellung bestimmt vorhanden sind. So bleibt er streng im Kreise der Vorstellung als solcher gebannt, und die Frage der Philosophie ist damit ganz auf die Seite geschoben, indem jede Erkenntniß des Subjects und Objects ausgeschlossen, und nur das in der Vorstellung empirisch Vorgefundene zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird.

Dennoch versucht Reinhold es auch wiederum, den Sprung ins Objective zu machen: Zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verschiedener, dem Subjecte nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von außen her gegebener Stoff, welcher der objective Stoff heißt. Der subjective Stoff ist in seinen Gegenständen bloße Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens.

---

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 200, 220—221, 230—233; 235, 239, 255, 263, 279; 267, 272, 276, 283, 298, 285.

Der objective Stoff gehört den vom vorstellenden Subjecte verschiedenen Gegenständen an; er enthält den einzig möglichen Grund unserer Ueberzeugung vom Dasein der Dinge außer uns. Das Dasein der Gegenstände außer uns ist also ebenso gewiß, als das Dasein einer Vorstellung überhaupt. Es ist ein verderbliches Vorurtheil, daß die Vorstellungen Bilder der Dinge wären, und zwischen den Dingen-an-sich und den Vorstellungen Aehnlichkeit Statt finden müßte. Der Gegenstand in seiner eigenthümlichen von der Form der Vorstellung unabhängigen Form, oder das sogenannte Ding-an-sich, ist also schlechterdings nicht vorstellbar, weil es sich nicht unter der Form der Vorstellung vorstellen läßt; noch viel weniger muß es also erkennbar sein.[1]

Nichtsdestoweniger macht dann Reinhold doch den Uebergang zur Theorie der Erkenntniß, indem er die Vorstellungen nach ihrer verschiedenen Beziehung zum Objecte eintheilt: Alle Vorstellungen, die einen objectiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen a posteriori oder empirische Vorstellungen. Die Vorstellungen der bloßen Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten einen im Vorstellungsvermögen a priori bestimmten Stoff, und heißen darum Vorstellungen a priori; sie sind nothwendig und allgemein, und von aller Erfahrung unabhängig. Das Afficirtwerden in der Vorstellung ist die Empfindung: die Handlung im Vorstellen, das Denken: die Vorstellung, als das Object dem Subjecte präsentirend, die Anschauung: die Vorstellung, als Mannigfaltiges in sich begreifend, der Begriff: die Vorstellung, als vom Gegenstande verschieden und nicht außer dem Vorstellenden vorhanden, die Idee.[2] Indem Reinhold hiermit die in der Kantischen Kritik unterschiedenen Thätigkeiten der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft unter den Begriff des Vorstellungsvermögens zusammenfaßt, so ist ihm die Vorstellung der bloße

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 297, 294, 299, 240, 244, 250, 255.

[2] Ebendaselbst, S. 302, 304, 307, 313—317.

Inhalt unseres Bewußtseins, insofern er als die unmittelbare Wirkung des Empfindens, Anschauens, Denkens und Begreifens im Subjecte vorkommt, ohne auf diese Unterschiede selbst Rücksicht zu nehmen: also das den Empfindungen, Begriffen und Ideen zu Grunde liegende Gemeinschaftliche.[1] Und die darzustellende Theorie des Erkenntnißvermögens wird sich von diesem subjectiven Ursprunge nicht befreien können. Vom speculativen Erzeugen der Objecte durch die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, wie Kant es ahnete, ist jetzt jede Spur verschwunden, bis sie erst bei Fichte wieder zum Vorschein kommen wird. Reinhold setzt uns daher nur beim Kantischen gehörig verflachten Resultate ab, nachdem er dasselbe durch die Theorie des Vorstellungsvermögens rückwärts hatte begründen wollen.

3. Die Theorie des Erkenntnißvermögens ist ihrerseits eine totale Umkehrung des Kantischen Standpunkts, obgleich Reinhold ganz in den Fußstapfen Kants zu gehen glaubt; ein Schicksal, das die Kantische Philosophie oft erleiden mußte. Der idealistische Empirismus wurde nämlich bewußtlos zur Verstandesansicht der Wolfischen Metaphysik, indem diesem Vorstellungsvermögen seine Gegenstände sich unvermerkt zu einer Vielheit von Dingen-an-sich fixirten, nur daß es diese Dinge nicht, wie Wolf, schlechthin als solche setzt, sondern zugleich das Bewußtsein hat, daß sie auch wieder bloße Erscheinungen sind gegen das Eine ursprüngliche Ding-an-sich. Diesen Widerspruch Reinholds haben wir an der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft nachzuweisen.

a. Was zunächst die Sinnlichkeit betrifft, wobei Reinhold, wie Kant, von Raum und Zeit handelt, so bevorwortet er: Das bisherige Schicksal der Kritik der Vernunft, welche auch misverstanden wurde, nöthigt mir die Erklärung ab, daß ich nicht den Raum selbst, sondern nur die Vorstellung

---

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 209, 212, 214, 218—219.

desselben Anschauung a priori nenne, und daß ich auch diese Anschauung keineswegs in dem Sinne a priori nenne, als ob sie der empirischen vorherginge, oder als ob sie nicht von der empirischen des erfüllten und der abstracten des leeren Raumes abgezogen wäre.[1] Freilich benimmt uns Reinhold durch diese unumwundene Erklärung jede Möglichkeit des Misverständnisses, und läßt gar keinen Zweifel obwalten, daß er die Kantische Idealität des Raums gänzlich vernichtet. Denn der Raum, setzt er hinzu, ist ein nothwendiger Gegenstand für uns, und durch ihn ist die Ausdehnung ein allgemeines Merkmal aller anschaulichen Gegenstände außer uns. — Gegenstände außer uns gibt es ja aber nur, wenn wir den Raum außer uns als eine allgemeine Qualität der Dinge ansehen. Wenn Reinhold also die idealistische Auffassungsweise des Raums bei Kant für ein Misverstehen der Kantischen Ansicht hält, so begeht er selber durch das Läugnen dieser Idealität das Misverständniß, dessen er Andere beschuldigt, obgleich Kant freilich selber daran Schuld hat. Denn indem dieser das speculativ-idealistische Element seiner Philosophie in den späteren Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft und besonders in den Prolegomenen immer mehr zu verwischen suchte, so bahnte er dadurch selbst den Uebergang zur Reinholdischen Ansicht, welche die einzelnen Gegenstände zu eben so viel selbstständigen Dingen-an-sich erhebt, und sie als unerkennbar behauptet. Kant[2] sagt, um die Beschuldigung des Idealismus abzuwenden: „Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. h. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 398—399.
[2] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 62—64.

dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also blos die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist gerade das Gegentheil davon." Ja wohl, und diesen Empirismus treibt Kant am angeführten Orte dann so weit, daß, obgleich er alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, auch die sich auf die bloße Ausdehnung beziehen, zu seiner Erscheinung rechnet, er dennoch die Vorstellungen, welche uns durch diese Eigenschaften gegeben werden, blos als dem Objecte unähnlich setzt (weil unsere Sinnlichkeit eben das Ihrige hinzuthue), ohne damit diese Eigenschaften aus dem Körper selber auszuschließen. — So stimmt Kant ganz mit Reinhold überein, der ja die Vorstellungen von Raum, Farbe u. s. w. zwar auch nur als bloße Vorstellungen in uns ansehen kann, denen aber gerade so viel nicht vorstellbare Eigenschaften in den Dingen entsprechen müssen, weil er die Erscheinungen in uns zu außer uns befindlichen Dingen sich gestalten läßt.

Da Reinhold den Kantischen Satz, daß der Raum die Form des äußern Sinns sei, dahin verstand, daß der Raum außer uns sei, so will er wenigstens die Zeit, als die Form des innern Sinnes, in uns setzen. Doch selbst die Idealität der Zeit kann er nicht festhalten. Denn die Veränderung außer uns soll zwar nur durch eine Veränderung in uns vorgestellt werden können; indem jedoch durch die Handlung des Dinges außer uns (Bewegung) unsere Spontaneität erst zum Nacheinanderauffassen bestimmt werden soll,[1] so liegt darin, daß auch die Zeit eine Eigenschaft der Dinge außer uns sei, weil die Bewegung aus Raum und Zeit zusammengesetzt ist. Dennoch behauptet

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 411—414.

Reinhold [1] ausdrücklich, daß Raum und Zeit nicht Merkmale des Dinges-an-sich seien; aus welchem Widerspruche er sich nicht anders herausziehen kann, als indem er die Dinge außer uns noch von dem Dinge-an-sich unterscheidet: Da sich alle Gegenstände unserer Vorstellung, und folglich auch die Dinge außer uns, nicht als Dinge-an-sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen, so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung, — welche uns wähnen macht, daß wir uns an den Dingen außer uns unter der Form der Vorstellung Dinge-an-sich vorstellen, und die uns nöthigt, dasjenige, was in unserer Vorstellung dem Vorstellungsvermögen eigenthümlich ist, mit dem, was den Dingen außer uns angehört, zu verwechseln, — so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des bloßen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns in Stand setzen, das dem vorstellenden Subjecte Angehörige von allem den Dingen außer uns Eigenthümlichen zu unterscheiden. [2] Kant unterscheidet zwar auch in seiner ursprünglichen Darstellung zwischen äußern Gegenständen und den Dingen-an-sich; er warnt aber ausdrücklich vor der Zweideutigkeit, das, was blos außer uns zu sein scheint, für ein an sich Aeußeres zu nehmen; ein Fehler, in den Reinhold eben hier verfällt. Bei Kant lesen wir: „Der empirische Gegenstand heißt alsdann ein äußerer, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen, als Vorstellungsarten, in denen sich gewisse Wahrnehmungen mit einander verknüpfen. Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an

---

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 420.
[2] Ebendaselbst, S. 292 — 293.

sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äußern Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letztern Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußern Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind. Im Raume ist aber nichts, als was in ihm vorgestellt wird; denn der Raum ist selbst nichts Anderes, als Vorstellung, folglich, was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raume ist gar nichts, außer, sofern es in ihm wirklich vorgestellet wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge-an-sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen sind. Die idealistischen Einwürfe treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unsern gemeinsten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, sie mögen nun innere oder äußere heißen, blos als ein Bewußtsein dessen, was unserer Sinnlichkeit anhängt, und die äußern Gegenstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, sondern nur für Vorstellungen anzusehen, deren wir uns, wie jeder andern Vorstellung, unmittelbar bewußt werden können." [1] Ganz anders äußert sich Reinhold: Der vorgestellte bloße Raum, und die vorgestellte bloße Zeit können unmöglich dem Dinge-an-sich beigelegt werden. [2] Er nimmt also doch auch einen Raum und eine Zeit an, die nicht blos vorgestellt sind. Und während Kant dem Dinge-an-sich, als einem ganz Formlosen, erst durch die Formen des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens Bestimmtheit und Mannig-

[1] Erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, S. 372—375, 378.
[2] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 416.

faltigkeit verschaffte, so behauptet Reinhold: Wollte man Raum und Zeit zu Merkmalen der Dinge-an-sich machen, so würde man nicht nur das Nichtvorstellbare vorstellen, sondern auch allen Unterschied zwischen dem Gemüthe und den Gegenständen außer dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin bestehen kann, daß die Formen des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens nicht die Formen der Dinge-an-sich sind; so wie das deutliche Bewußtsein von Gegenständen außer uns nur dadurch möglich ist, daß das Gemüth das ihm Eigenthümliche (durch die Anschauungen a priori) von dem den Dingen außer ihm Eigenthümlichen (durch die empirischen Anschauungen) zu unterscheiden vermag.[1] Die Vorstellungen, die Dinge außer uns (die Erscheinungen) und die Dinge-an-sich haben also Jedes ihre aparten Formen für sich. Die zwei oder besser drei Welten, die der Vorstellung, die diesseitige vorstellbare und die jenseitige unvorstellbare, sind feste in sich mannigfaltige Wirklichkeiten geworden, die sich einander nicht berühren noch beengen, und sich gar nicht einmal mit einander vergleichen lassen. Die Vorstellung kann daher auch nicht aus ihrem Zauberkreise heraus zur Erkenntniß dringen.

b. Der Verstand bereitet die Materialien, die ihm von der Sinnlichkeit geliefert werden, für die Bearbeitung durch die Vernunft vor. Die Anschauungen der Sinnlichkeit beziehen sich unmittelbar auf einen Gegenstand: die Begriffe des Verstandes durch ein Merkmal: die Ideen der Vernunft durch ein Merkmal des Merkmals. In jedem Begriffe kommen zwei verbundene Vorstellungen vor: die eine, aus welcher der Begriff entstanden ist; und der Begriff selbst. Die eine vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heißt insofern das Subject oder der Gegenstand: die andere ist Vorstellung des durch die eine Vorgestellten, und heißt Prädicat oder das Merkmal des Gegenstandes; und der Begriff ist insofern eine Vorstellung, die sich durch das

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 420.

Merkmal auf den Gegenstand bezieht. Die größte objective Realität (vom Stoffe herkommend) hat die äußere Anschauung; denn sie bezieht sich unmittelbar auf den unabhängig von unserem Gemüth reellen Gegenstand. Die größte subjective Realität (was durch das Vorstellungsvermögen in der Vorstellung wirklich ist) hat die Idee. Je größer nun die subjective Realität unserer Vorstellungen, desto kleiner ist die objective: der Grund der ersten liegt in der Handlung der Spontaneität; der Grund der zweiten in der Handlung des Dinges außer uns.[1] Reinhold läugnet daher, nachdem er die Kategorien in Kantischer Weise angegeben, daß seine Philosophie Idealismus sei: Denn nur die Wirklichkeit des gedachten Gegenstandes hängt vom bloßen Denken ab. Die Wirklichkeit des nicht blos durch einen Begriff gedachten, sondern angeschauten Gegenstandes hängt vom Afficirtsein durch den gegebenen Stoff ab.[2] Kant hatte umgekehrt, mit ächt speculativem Geiste, das Afficirtsein durch die Sinne für etwas Subjectives angesehen, und den Erscheinungen erst durch den Gedanken Objectivität beigelegt.

Dem Verstande weiß Reinhold nun nicht besser aufzuhelfen, als der Sinnlichkeit, da die Einheiten, welche derselbe durch die Kategorien in dem mannigfaltigen Stoffe der Anschauung producirt, auch nicht über das Vorstellen hinausreichen: Die Verknüpfung der Merkmale einer und derselben Vorstellung ist objective Einheit. Dieses Ganze verknüpfter Bestimmungen ist, als Individuum, Gegenstand; so erscheint der Gegenstand als gedacht, der Anschauung gehört dagegen die Einheit der bloßen Vorstellung. Aufs Ding-an-sich darf diese objective Einheit aber nicht übertragen werden.[3] Wenn dies nun ganz idealistisch klingt, indem die objectiven Einheiten der Dinge erst durch den

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 427—428 (423).
[2] Ebendaselbst, S. 456.
[3] Ebendaselbst, S. 430, 432.

Verstand erzeugt zu werden scheinen, so verfällt Reinhold doch sogleich wieder in den gröbsten Empirismus: Das Ding-an-sich ist dasjenige außer uns (als ob es im Raume wäre!), dem der bloße Stoff unserer Vorstellungen, ohne die Form derselben, zukommt. Wer aber unter dem Dinge-an-sich nichts, als die objective Einheit selbst versteht, dem ist das Ding-an-sich zwar denkbar, aber nicht als eine von seinem Vorstellungsvermögen verschiedene unabhängige Sache, sondern als bloßer Begriff. Das logische Sein ist objective Einheit, die bloßes Product der Spontaneität aus der vorgestellten Mannigfaltigkeit ist; das reelle erkennbare Sein ist objective Einheit, welche ein Product der Spontaneität und der durch ein Ding außer uns afficirten Receptivität ist.[1] Während nun allerdings Beck in der Folge die hier von Reinhold getadelte ganz richtige Consequenz, daß das Ding-an-sich ein bloßer Begriff sei, aus der Kantischen Philosophie zog, und schon Kant, dadurch daß er den Stoff der Empfindungen blos aus der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths herleitete, das Ding-an-sich zu einem Inhaltslosen machte: so werden bei Reinhold die Dinge-an-sich, als das blos Stoffartige, zu einem Chaos, welches der menschliche Verstand durch seine Formen erst ordnet, um sich daraus vorstellbare Außendinge zu rechte zu legen. Doch wird dieses Trennen von Form und Stoff auch wieder verwischt, indem Reinhold die Grenzen der Vorstellbarkeit zur Entschuldigung anführt, um die Fragen abzuweisen: Ob und inwiefern die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen-an-sich gegründet sei? Oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge?[2] Also könnte doch wohl etwas in den Dingen-an-sich sein, was den Kategorien und den Einheiten des Verstandes überhaupt entspräche, wie denn Reinhold weiterhin in der That die Kategorie der Substanz ganz im Wider-

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 433, 478—479.

[2] Ebendaselbst, S. 460.

spruche mit Kant auf das Ding=an=sich anwendet, indem er es eine substantia noumenon nennt. [1]

Den Uebergang zur Vernunft bahnt sich Reinhold, indem er sagt: Man kommt der Wahrheit näher, wenn man zwischen dem ursprünglichen Dinge=an=sich und dem abgeleiteten unterscheidet, und die Nothwendigkeit gewisser dem letztern zukommenden Prädicate von Gesetzen ableitet, die den erschaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerschaffenen vorgeschrieben sind. [2] So ist zwischen Vorstellung und Ding=an=sich noch ein neues Mittelglied eingeschoben, und man fühlt es sogleich, wie es der Vorstellung unmöglich sein muß, durch die Dinge außer uns und die Dinge=an=sich bis zum eigentlichen Ding=an=sich hindurchzudringen, wogegen in Leibnitzens dogmatischer Metaphysik die Vorstellung sich sogleich in das Centrum der Erkenntniß zu setzen getraute, indem sie sich selbst als die immanente Entwickelung jeder Monade oder jedes ansichseienden Wesens auffaßte. Durch die Uebersetzung dieser lebendigen Individualitäten in kritische Dinge=an=sich ist eben dieses frostige Verhältniß der Aeußerlichkeit entstanden, welches in Reinholds Theorie durchaus die Oberhand behält.

c. Auch die Theorie der Vernunft, welche nun dieses eigentliche Ding=an=sich betrachten soll, wird sich blos innerhalb des Kreises der Vorstellung bewegen: Die Verbindung des durch den Verstand gedachten Mannigfaltigen ist Idee, welche dadurch entsteht, daß die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verstandes (einer durch die bloße Spontaneität bestimmten Mannigfaltigkeit) Einheit gibt. Das Object der Anschauung ist der unmittelbare Gegenstand: das unmittelbare Object des Begriffs ist die Anschauung: das unmittelbare Object der Idee sind Begriffe. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer

---

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 545—546.

[2] Ebendaselbst, S. 481.

Gegenstand, der nur angeschaut wird, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das blos durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verstand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgestellt. Die Kategorien zum Absoluten und Unbedingten erweitert, müssen als etwas der Form der Sinnlichkeit Widersprechendes aufgefaßt werden. Die unbedingte Einheit muß von Jedem, der seine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, sondern auch 1) als etwas an sich Nothwendiges, 2) alle Grenzen Ausschließendes, 3) Allbefassendes, und 4) Totalität gedacht werden.[1]

Das Resultat dieser Synthese ist ebenso leer, als das Kantische Ding-an-sich, und diese Leerheit wird auch mit Wissen und Wollen hingestellt: Indem die Vernunft an die Bestimmtheit des durch die Kategorien des Verstandes Erkannten kommt, setzt sie es als unbestimmt, aber ins Unendliche bestimmbar.[2] Und wenn Reinhold einerseits in die ganz unkritische Barbarei verfiel, die Kategorien auf die Ideen anzuwenden, so hindert ihn aller dieser Dogmatismus auch wiederum nicht, die Erkennbarkeit der Ideen nach Kategorien zu läugnen: Durch die Vorstellung der Substanz wird das Ding-an-sich nicht als Substanz vorgestellt; es läßt sich aber erweisen, daß das nicht vorstellbare Ding-an-sich als Substanz gedacht werden müsse.[3] Kant hatte im Gegentheil behauptet, daß man die Idee zu einer sinnlichen Erfahrung herabsetze, wenn man sie unter der Form der Substanz denke.

B. Indem sich hier auf dieser letzten Stufe des Erkenntnißvermögens die vorwärts zu schreiten scheinende Begründung desselben aus dem Vorstellungsvermögen in eine immer weiter rückwärts schreitende verwandelt, so hat Reinhold vielmehr zweitens erst dem Vorstellungsvermögen selbst eine Unterlage zu geben und

[1] Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 497—499 (537), 510, 513.
[2] Ebendaselbst, S. 519.
[3] Ebendaselbst, S. 554.

dasselbe auf seine Elemente zurückzuführen; was er denn in der sogenannten Elementarphilosophie unternimmt.

Da die Kantische Philosophie nur die drei Arten der Vorstellung (die sinnliche, Verstandes- und Vernunft-Vorstellung) erläutert und nicht einmal den Gattungsbegriff der Vorstellung überhaupt entdeckt hatte, so konnte sie noch viel weniger diesen Gattungsbegriff von seinem letzten Grunde ableiten.[1] Dies, was allein übrig sei, sucht nun Reinhold in seinen ersten „Beiträgen" zu leisten: Die Theorie des Vorstellungsvermögens ist auf die allgemeinsten Thatsachen des Bewußtseins gebaut. Die Kritik der reinen Vernunft stellt gar keinen ersten Grundsatz auf; sie hat erst die Entdeckung allgemein geltender Principien möglich gemacht, konnte also auch noch nicht von solchen Principien ausgehen. Die Unterscheidung und Beziehung der Vorstellung auf Object und Subject, als ein Factum angenommen, das ich für allgemeingeltend halte, ist die Basis meines Systems. Der Satz des Selbstbewußtseins ist das eigenthümliche oberste Princip der Theorie der Vernunft; die daraus fließenden Sätze sind die eigentlichen Prämissen der kritischen Philosophie. Der erste Grundsatz muß nur durch sich selbst bestimmt sein; dieser Satz kann nur ein einziger sein.[2] In der Aufstellung eines solchen Satzes ist allerdings das Bestreben anzuerkennen, einen wissenschaftlichen Anfangspunkt für die Philosophie zu gewinnen; und Fichte hat diesen Blick Reinholds in der Folge weiter ausgeführt. Doch ist es schief, den Anfangspunkt für einen Satz anzusehen, welcher als der Grund alles Uebrige in sich schlösse, weil somit das Ganze, als abhängend von diesem Unbewiesenen, selber ein Unbewiesenes wäre. Nun spricht ihn Reinhold zwar als ein unmittelbar gewisses, keines Beweises bedürftige Factum aus. Das ist aber eben eine durch nichts begründete Voraussetzung.

---

[1] Beiträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen (1790—1794), Bd. I., S. 267.

[2] Ebendas., Bd. II., S. 97, 416; Bd. I., S. 273, 280, 321, 335, 353, 359.

Reinhold beschreibt diesen absolut ersten Grundsatz näher: Er muß durch sich selbst gegen alle Misverständnisse gesichert sein; die Merkmale der Begriffe, welche durch ihn aufgestellt werden, müssen durch ihn selbst bestimmt werden, also, als nicht abgeleitet, die letzten ursprünglichen Merkmale alles Vorstellbaren sein. Dieser Grundsatz kann entweder gar nicht, oder muß richtig gedacht werden; er muß die höchsten und allgemeinsten Merkmale, die sich vorstellen lassen, aufstellen. Das Factum, welches er enthält, muß nicht durch Erfahrung, sondern durch bloße Reflexion einleuchten. Dies Factum ist das Bewußtsein, soweit es vorstellbar ist. Im Bewußtsein wird die Vorstellung durchs Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen. Diese drei Merkmale, Vorstellung, Subject und Object, sind ursprünglich im Bewußtsein, und gehen aller Philosophie voraus. Die Merkmale Subject und Object unterscheiden sich, wenn gleich nur subjectiv, im Satze des Bewußtseins. Die Materie der Vorstellung gehört dem Object, die Form dem Subjecte an. Die bloße Vorstellung kommt unmittelbar im Bewußtsein vor, das vorgestellte Object und das vorstellende Subject nur vermittelst jener. Das Ding, dem ein Stoff in einer Vorstellung correspondirt oder correspondiren kann, von dem also zwar dieselbe Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffs abhängt, das aber in keiner seiner Beschaffenheiten von der Vorstellung abhängt, ist Ding-an-sich.[1] Reinhold enthält sich also, etwas vom Subject und Object unmittelbar auszusagen. Thatsache des Bewußtseins ist allein die bloße Vorstellung; und sie ist nur Vorstellung, weil sie als Thatsache des Bewußtseins erscheint.

Man sieht hieraus, daß der Inhalt der Elementarphilosophie ganz derselbe ist, als der der Theorie des Vorstellungsvermögens,

---

[1] Beiträge zur Berichtigung, u. s. w., Bd. I., S. 354 flg., 144 flg.; Ueber das Fundament des philosophischen Wissens (1791), S. 82 flg.; Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie (in den angeführten Beiträgen, Bd. I, S. 165—254), S. 168, 174, 185.

nur mit dem Fortschritt der Form, daß eine methodische Philosophie mit einem Grundsatze, der als Thatsache des Bewußtseins unmittelbar gewiß sei, beginnen müsse. Doch wurde Reinhold hierin bald schwankend gemacht, und verließ dies zweite Stadium seiner philosophischen Laufbahn, als er sah, daß durch die Kantische Philosophie, und die Form, die er ihr gegeben, keineswegs, wie er hoffte und strebte, ein allgemeiner Friede in der philosophischen Welt zu Stande kommen wollte, noch ein allgemeingültiger Grundsatz aufgestellt worden sei, der sich auch zu einem allgemeingeltenden habe machen können, sondern vielmehr die Gegensätze nur immer schärfer hervorgetreten waren. Ein System folgte auf das andere. Jedes mußte für Reinhold, als eine Thatsache des Bewußtseins, unmittelbar gewiß sein; denn es war die Vorstellung eines Philosophen. Reinhold war es also am wenigsten, der demselben seine Beistimmung verweigern konnte; und es ist also ganz consequent, wenn er erzählt,[1] wie er ein System nach dem andern, das Kantische, Fichte'sche, Jacobi'sche, Bardili'sche angenommen habe. Doch als endlich ihre Menge seine Fassungskraft überstieg, so schlug das unmittelbar Gewisse ins unmittelbar Ungewisse um. Da jede Thatsache die andere aufhob, konnte keine als absolut fester Grundsatz gelten; und die Philosophie konnte nicht sowohl in dem unmittelbaren Aufstellen eines Grundsatzes, als in dem allmäligen Finden desselben bestehen.

C. So ist der letzte Standpunkt seiner philosophischen Bildung ein hypothetisches Philosophiren, welches die Thatsache des Bewußtseins selber, das Urwahre, erst begründen sollte. Dieser Standpunkt ist in seinen zweiten „Beiträgen" enthalten, und sehr klar sogleich am Anfang des ersten Hefts hingestellt:[2] „Auch die Revolution in der deutschen Philosophie ist anders ausgefallen, als ihre Urheber und Freunde hofften, und ihre

[1] Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts (1801—1803), Bd. II., Heft 5, S. 36—38.

[2] Ebendaselbst, Bd. I., Vorrede, Heft 1, S. III—VI.

Gegner fürchteten: anders, als ich im Anfange derselben in den Briefen über die Kantische Philosophie" (zuerst erschienen im deutschen Mercur, 1785—1787): „anders, als ich in der Mitte derselben, durch meine Theorie des Vorstellungsvermögens, ihren Fortgang zu befördern versuchte: und anders, als ich gegen das Ende derselben ihr Ziel durch die Wissenschaftslehre erreicht glaubte. Sie hat geendet, aber freilich ganz anders, als ich die ganze Zeit hindurch vorhersehen konnte, da ich, von ihrem Entstehen her, jede ihrer bedeutenderen Wendungen nicht als ruhiger Zuschauer beobachtete, sondern als theilnehmender Begleiter selbst mitmachte. Wäre ich bei irgend einer ihrer Wendungen stehen geblieben, so würde ich noch immer, wie mir in den letzten funfzehn Jahren nicht weniger als dreimal begegnet ist, den Anfangspunkt einer neuen krummen Wendung für den Anfangspunkt der geraden fortschreitenden Richtung, für den Eingang in den sicheren Pfad der Philosophie als Wissenschaft ansehen. Ob ich mich aber nicht auch das Viertemal täusche? Ob nicht gleichwohl auch dieses wahre und eigentliche Ende, das ich in den gegenwärtigen Beiträgen ankündige und beschreibe, und zu welchem ich dem neuen Jahrhundert Glück wünsche, — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung sein dürfte?"

Dieses von ihm sogenannte wahre und eigentliche Ende, welches freilich der Verlauf der Geschichte der Philosophie gerade als eine der krummsten Wendungen verurtheilt hat, besteht darin, daß man zum Behufe des Philosophirens zunächst vorläufig philosophire, indem man von einem Satze oder auch bestimmten Systeme der Philosophie ausgeht, sich solcher Sätze aber nur als heuristischer Principien bedient, um vermittelst derselben auf den wahren Anfang der Philosophie zu kommen: und zwar bedient sich Reinhold in diesen Beiträgen des Identitätssatzes im System eines Freundes, nämlich Bardili's, als eines solchen heuristischen Princips.[1]

[1] Beiträge zur leichteren Uebersicht u. s. f., Bd. II. Heft 6, S. 19.

(Ja, in einem Briefe an Fichte, versichert er diesem, Bardili's Logik zehnmal durchstudirt zu haben, und beschwört Fichten, dem Freunde Reinhold zu Gefallen, ein Gleiches zu thun.[1]) Doch ehe diese eigentliche Methode angewandt wird, muß selbst wieder die Möglichkeit eines solchen Verfahrens begründet werden; und so spricht Reinhold denn noch von anderen Voraussetzungen der Philosophie, welche Hegel[2] sehr passend als das Anlaufen zum Anlaufen bezeichnet. Diese Voraussetzungen sind folgende: Das Philosophiren setzt vorläufig, um auch nur als bloßer Versuch denkbar zu sein, zuerst voraus, daß es ein an und für sich Wahres und Gewisses gebe, sodann aber die Liebe zur Wahrheit, da das Philosophiren eben das von der Liebe zur Wahrheit und Gewißheit ausgehende Bestreben ist, die Erkenntniß zu ergründen.[3] Erst hierauf setzt Reinhold zum eigentlichen Anlaufen an: Das an sich unbegreifliche Urwahre kann sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen. Darum kann auch das Philosophiren nicht von dem unbegreiflichen Urwahren, sondern muß vom begreiflichen Wahren ausgehen. Dieses muß einerseits unmittelbar auf das Urwahre über ihm (das absolut Eine), andererseits auf alles andere begreifliche Wahre unter ihm hinausführen. So lange das Suchen währt, muß das erste Begreifliche nur problematisch und hypothetisch angenommen werden. Erst wenn man weiß, daß das angenommene Erste dasjenige Wahre ist, das unmittelbar von dem Urwahren, und vermittelst dessen alles übrige begreifliche Wahre von dem Urwahren ausgeht: so geht das hypothetische und problematische Princip des Philosophirens in das kategorische und apodiktische Princip der Philosophie, als der Wissenschaft, über.[4]

Da Reinhold jetzt auch einen ersten Grundsatz noch rückwärts begründen wollte, indem er ihn blos als heuristisches Princip

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne (1830—1831), Bd. II., S. 315—316.
[2] Werke, Bd. I., S. 282.
[3] Beiträge zur leichteren Uebersicht, Bd. I., Heft 1, S. 70, 67.
[4] Ebendaselbst, S. 73—74 (Bd. II., Heft 6, S. 1).

gelten ließ: so liegt darin allerdings die Correction, daß der Grundsatz nichts Unbewiesenes sein soll. Es ist ganz richtig, daß, damit das Urwahre ein Erwiesenes sei, es nicht an die Spitze des Systems gestellt werden kann. Statt aber durch den immanenten Gang der philosophischen Dialektik den Anfangspunkt des Philosophirens, den man allerdings als bloße Voraussetzung ansehen kann, aufzuheben, und ihn, durch rastloses Eindringen in die Philosophie selbst, erst am Ende der Betrachtung auf seinen letzten Grund zurückzuführen, der dann, obgleich zuletzt erfaßt, doch das wahrhaft Erste ist: philosophirt sich Reinhold nur immer mehr heraus aus der Philosophie, ohne je in sie hinein zu kommen; so daß diese Rathlosigkeit und dies Tappen im Finstern dann nothwendig dem Skepticismus in die Hände fallen mußte.

II. Bekämpfer und Ausleger Kants.

Während Reinhold sich nur als den Fortsetzer Kants behauptete, wurde jetzt der Versuch gemacht, ihm entgegenzutreten, und eine Kritik seiner Kritik zu wagen, ohne daß das wesentliche Resultat der Kantischen Philosophie aufgegeben würde, indem diese Gegner vielmehr lauter kritische Waffen gegen dieselbe gebrauchen, und sich so nur im Kampfe mit sich selber befinden. Da die Elemente des Kantischen Lehrgebäudes in solchem skeptischen Treiben vollends auseinanderfallen, so gestaltet sich diese negative Richtung zunächst zu einem empirischen Skepticismus in Schulze: dann zu einem skeptischen Idealismus bei Beck, deren Ineinanderarbeitung sich in Bardili's empirisch-skeptischem Idealismus nicht verkennen läßt.

A. Schulze.

Gottlob Ernst Schulze, geboren zu Heldrungen im kursächsischen Thüringen den 23. August 1761, wurde 1783 Diaconus an der Schloß- und Universitäts-Kirche zu Wittenberg, 1786 Beisitzer der philosophischen Facultät daselbst, 1788 Professor der

Philosophie auf der Universität zu Helmstädt, 1796 herzoglich braunschweig'scher Hofrath, 1802 Kanonicus beim Stift des heiligen Cyriacus in Braunschweig, nach Aufhebung der Universität Helmstädt 1810 Professor der Philosophie zu Göttingen, und 1814 großbrittannischer Hofrath. Er starb 1832 in Göttingen.

Der Schulze'sche Skepticismus ist erstlich, als bloße Kritik der Reinholdischen Theorie des Vorstellungsvermögens, ein zweifelnder Skepticismus, der jedoch ferner, weil das Sein der Objecte als Thatsachen des Bewußtseins nichtsdestoweniger unmittelbar gewiß blieb, einen empirischen Dogmatismus nicht ausschloß. Endlich verknüpfen sich beide Seiten, indem der Skepticismus sich von seiner ersten beschränkten Gestalt befreit, und zu einer systematischen Kritik aller theoretischen Philosophie erweitert; — der dogmatische Skepticismus.

1. Der zweifelnde Skepticismus ist im anonym erschienenen Aenesidem[1] enthalten. Dem Skepticismus fehlt hier noch Entschiedenheit, indem er, nach der Vorrede, nur ein Protestiren gegen den Dogmatismus sein soll, ohne die stete Perfectibilität der philosophirenden Vernunft zu läugnen: Der Geist des Skepticismus bereitet die dogmatischen Systeme vor; er ist die Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge-an-sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingültigen Grundsätzen ausgemacht worden sei. Auch erklärt der Skepticismus jene Fragen nicht für schlechterdings und ewig unbeantwortlich; er bezweifelt nur, daß die Lösung bereits geschehen sei, ohne alle Hoffnung zu zernichten, daß die Dinge-an-sich dereinst erkannt werden könnten. Der Skepticismus gründet sich darauf, daß

---

[1] Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. Helmstädt, 1792.

bisher noch keine allgemeingültigen Principien aufgestellt worden sind. Nicht der Skepticismus also, sondern der Kriticismus erstickt die Lust zu weiterem Nachforschen, weil letzterer unsere Unwissenheit für nothwendig glaubt. Da die Vernunft aber selbst das Problem übers Ding=an=sich angibt, so steht zu erwarten, daß sie es auch lösen könne. Das Forschen nach der Wahrheit unserer Erkenntnisse geht darauf, daß sie in einem gewissen Zusammenhange stehen mit einem gewissen von ihnen selbst verschiedenen Etwas. Das Verdienst Kants ist, mit der Selbsterkenntniß begonnen zu haben. Kant hat aber Unrecht, wenn er sagt, daß, weil subjectiv, d. h. bis jetzt, die Philosophie noch die Dinge=an=sich nicht hat erkennen können, das Erkenntnißvermögen seiner Natur nach dazu unfähig sei. Denn da schließt er ja auf die an sich seiende Natur des Erkenntnißvermögens, wozu er gar kein Recht hat. Wenn sich von uns auch keine Beziehung der reinen Form der Sinnlichkeit auf die Beschaffenheit realer Objecte erdenken läßt, so kann dergleichen Beziehung dennoch Statt finden. Es ist möglich, daß der menschliche Verstand künftig einmal noch diese Beziehung finde.[1] So werden Reinhold und Kant auf ihrem eigenen Gebiete angegriffen und geschlagen.

Das Eine und selbe Argument, welches Schulze immer gegen Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens und die ihr zu Grunde liegenden Sätze der Kantischen Philosophie wiederholt, ist, daß sie unbefugter Weise bei ihren Behauptungen die Kategorien auf die Dinge=an=sich angewendet, und so die Philosophie noch nicht zur Gewißheit über ihre Grundfragen gebracht haben: Reinhold hat nicht das Recht, von den Vorstellungen auf das Dasein eines Vorstellungsvermögens zu schließen; denn wollten wir ein solches außer unseren Vorstellungen objectives wirkliches Vermögen behaupten, so würden wir damit etwas über das Ding=an=sich

[1] Aenesidem, S. 22, 24, 28, 30, 223, 32, 150—151; Kritik der theoretischen Philosophie (1801), Bd. II., S. 223—224.

aussagen. Reinhold hat ebenso Unrecht, die Vorstellungen als Wirkungen des Vorstellungsvermögens anzusehen, weil die Kategorie der Causalität gar nicht auf übersinnliche Gegenstände angewendet werden kann. Kant selbst verfällt in diesen Fehler, indem er die Kategorien auf das Vorstellungsvermögen als auf ihren Grund zurückführt, und voraussetzt, daß jeder Theil der menschlichen Erkenntniß seinen Realgrund habe, durch den er verursacht werde (die Kategorien nämlich durch die Seele, der Stoff der Sinnlichkeit durch das übersinnliche Substrat der Natur). Hume kann Kant fragen, wie so er dazu komme, die nothwendigen synthetischen Urtheile als Wirkungen einer von ihnen verschiedenen Ursache anzunehmen. Es fragt sich sehr, ob unsere Erkenntniß, allen ihren Bestimmungen nach, die Wirkung besonderer Ursachen sei. Daß die nothwendigen synthetischen Urtheile Wirkungen unseres Gemüths seien, weil wir sie uns nicht anders vorstellen können, beweist nichts; denn wir dürfen nicht schließen, daß etwas so oder so realiter beschaffen sein müsse, weil es sich nicht anders denken lasse: Kant selbst schärft in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft den Unterschied zwischen Vorstellung und Sachen streng ein. Sind uns die Dinge-an-sich ganz unbekannt, so können wir auch nicht wissen, welchen Einfluß sie auf unser Gemüth haben. Es ist einerlei, ob die allgemeinen, nothwendigen Begriffe aus dem Gemüthe oder aus der Außenwelt stammen. Eins ist so unbegreiflich als das Andere, da auch das Ansich unseres Gemüths uns unbekannt ist. Daß die Kategorien in dem Subject ihren Grund haben, ist eine über alle Erfahrung hinausreichende Erkenntniß. Da die Abhängigkeit gewisser Merkmale von dem Vorstellungsvermögen ebenso unerwiesen ist, als die Abhängigkeit anderer von dem Dinge-an-sich, so ist keine Erkenntniß erwiesen. Wenn Kant im Praktischen von dem Sollen, d. h. den Forderungen der praktischen Vernunft, auf die Bedingungen für die Ausführung dieser Forderungen, nämlich auf Gott und Unsterblichkeit, schließt: so begeht er denselben Fehler,

den er in der Kosmo-Theologie rügt, von der Welt auf ihre Bedingung zu schließen. Nie darf vom Gedachtwerdenmüssen aufs objective Sein geschlossen werden. Die praktische Vernunft muß sich also mit ihren Forderungen, mögen sie uns auch noch so heilig vorkommen, vor dem Gerichtshof der theoretischen Vernunft stellen, und von dieser untersuchen lassen, ob ihre Forderungen auch gültig und verbindend oder erträumt seien. Die praktische Vernunft ist nicht weiter, als die theoretische. Das Postulat Gottes ist nicht einmal nöthig, um Glückseligkeit und Sittlichkeit zu verbinden; die Natur könnte dies auch thun. Die Annahme der Unsterblichkeit genügt.[1]

Der Skepticismus Schulze's läugnet, nach dem Gesagten, nicht die Sachen, sondern hebt nur jede Beziehung von Vorstellung und Sache auf, und zwar in einem noch höheren Grade, als es Reinhold that. Denn der einzige Hoffnungsstrahl, der in der Reinholdischen Theorie noch für die Erkenntniß schimmerte, war der Fingerzeig, daß die Form dem Vorstellungsvermögen, der Stoff dem Dinge-an-sich zugehöre. Da jetzt auch diese Unterscheidung durch den Schulze'schen Skepticismus aufgehoben ist, indem er sogar behauptet, daß man gar nicht einmal wissen könne, ob die Vorstellung wirklich aus Form und Stoff bestehe, wenn diese beiden uns auch als zwei verschiedene Bestandtheile der Vorstellung erscheinen:[2] so bleibt nichts übrig, als die Vorstellung selbst und der in ihr uns unmittelbar gegebene Inhalt, ohne die Momente von Form und Stoff, woraus er zusammengesetzt scheint, zu berücksichtigen. Mit Recht hat Schulze dieses Zerreißen der Vorstellung in zwei so ganz heterogene Elemente verworfen, damit aber zugleich den Uebergang vom absolut Ungewissen ins Gewisseste gemacht, indem er, unbekümmert um den zweifelhaften Ursprung jener Bestandtheile, sich unmittelbar

---

[1] Aenesidem, S. 98—99, 101, 103, 132—133, 138—140, 145—146, 168, 374—375, 431—433, 436, 430, 437, 442.

[2] Ebendaselbst, S. 193.

und lediglich an den unbezweifelten Inhalt der Vorstellung selber wendete.

2. Der empirische Dogmatismus geht daher Hand in Hand mit dem subjectivsten Skepticismus, indem die Vorstellungen, obgleich sie uns nicht die Dinge-an-sich zeigen, und uns über deren Natur in der größten Ungewißheit lassen, als Thatsachen des Bewußtseins doch über jeden Zweifel erhaben sind: Der Skepticismus läugnet nicht alle Zuverläßigkeit. Das Dasein der Vorstellungen, und die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar als Thatsache im Bewußtsein selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, hat noch kein (!) Skeptiker geläugnet. Der Skepticismus nimmt den Satz an, daß es Vorstellungen in uns gibt, die sowohl sich unterscheiden, als in anderer Rücksicht mit einander übereinstimmen. Der Probierstein alles Wahren ist die allgemeine Logik; durch Uebereinstimmung mit ihr wird allein jedes Räsonnement über Thatsachen richtig.[1] Hier denke man nicht, Schulze werde sich mit diesem idealistischen Empirismus im Innern des Bewußtseins begnügen; sondern, obgleich die Dinge-an-sich, als das wahrhaft Objective, sich unserer Nachforschung entziehen, so sind die Erscheinungen, als Thatsachen unseres Bewußtseins, ganz wie bei Reinhold, doch Dinge außer uns. Wir sind (sagt er) von dem Dasein gewisser Dinge außer uns fest überzeugt. Das Kind hat zunächst nur Modificationen seines Ichs; erst durch einen Schluß setzen wir die Dinge außer uns, und zwar schließen wir dies aus der Nothwendigkeit der Vorstellung. Nicht nur die Eigenschaften, auch das Ding selbst ist unmittelbar gegeben. Es ist falsch, daß erst durch den Verstand der Träger der Eigenschaften hinzugedacht wird. Man fühlt ja nicht nur Eigenschaften, sondern etwas, das für sich besteht, sich selbst trägt und auf absolute Art existirt. Allerdings ist aber die Vorstellung des Körpers ein Inbegriff von lauter Accidenzen,

[1] Aenesidem, S. 24, 45.

zu welchen in ihr kein Subject da ist, das solche trüge und hielte.[1] Mit Recht nennt Hegel diese schon durch Reinhold vollbrachte Auffassung der Kantischen Philosophie den krassesten Dogmatismus, in welchem die Sachen an sich hinter der Erscheinung, wie unbändige Thiere hinter dem Busche, liegen.[2]

Dies Umschlagen der Ungewißheit in die Gewißheit fand seine nähere Anwendung da, wo Schulze den Skepticismus gegen den Vorwurf der Immoralität zu vertheidigen suchte: Der Skepticismus schadet nicht der Tugend. Denn wie will man beweisen, daß die Kenntniß der Dinge-an-sich zur Tugend sich wie Ursache und Wirkung verhält? Alle unsere Erkenntniß hört auf, trüglich und unzuverläßig zu sein, sobald wir danach handeln wollen. (Dasselbe sagten schon Arcesilaus und Karneades.) Im täglichen Leben setzen wir die Wirklichkeit der Uebereinstimmung unseres Bewußtseins mit dem Vorgestellten beständig voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im geringsten zu bekümmern.[3] Dieser Vorzug des thätigen Lebens gegen die theoretische Philosophie ist das, was von dem Primat der praktischen Philosophie bei Kant immer doch noch übrig geblieben. Hiermit schlug der theoretische Skepticismus Schulze's in einen praktischen Dogmatismus um, aus welchem die stets von neuem aufgewärmten, platten Declamationen Anderer, wie Joseph Rückert und Christian Weiß, gegen die theoretische Philosophie entsprungen sind, die Schelling so treffend abgeführt.[4]

Dieser Skepticismus läßt aber nicht blos das gemeine Bewußtsein und seine sinnlichen sowohl als moralischen Thatsachen bestehen, sondern er beweist aus ihnen auch das Dasein der Dinge-an-sich: Behauptet man, daß das Ding-an-sich nur

[1] Aenesidem, S. 228—230, 233; Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. I., S. 63—64.

[2] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 127—128.

[3] Aenesidem, S. 413, 254; Kritik der theor. Phil., Bd. I., S. 70.

[4] Siehe Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Bd. I., St. II., S. 75—112.

dem Begriffe nach in unserer Vernunft existirt, und durchaus nichts weiter ist, als ein Product der Handlungsweise dieser Vernunft, so muß man auch eingestehen, da es gar keine Dinge-an-sich realiter gebe, und daß also unseren Vorstellungen gar keine wirkliche Abhängigkeit von diesen Dingen-an-sich zukomme; die Erscheinung kann sich also auch nicht realiter aufs Ding-an-sich beziehen. Wir könnten nie wissen, ob das νοούμενον nicht ein bloßes Product unserer Vernunft wäre, wenn nicht die Erscheinung durch das, was an ihr gegeben ist, für die Wirklichkeit des außer der Vorstellung Befindlichen bürgte.[1] Wie weit sich Schulze hiermit vom wahrhaften Sinn des alten Skepticismus entfernt, hat Hegel[2] in der Recension über dessen Kritik der theoretischen Philosophie ausführlich entwickelt. Denn während der alte Skepticismus ächt speculativ die dogmatischen Einseitigkeiten bekämpfte, und so durch objective Verflüchtigung des Sinnenscheins die speculative Wahrheit wenigstens negativ vorbereitete: so läßt dieser moderne Skepticismus alle Einseitigkeiten objectiv bestehen, und ist also nur ein psychologischer Skepticismus, indem er dem absoluten Widerspruche nicht entgehen kann, die vollkommenste Uebereinstimmung mit den Außendingen in Einem Athem zu läugnen und zu behaupten, indem sie einmal für bloße Außendinge, das andere Mal auch noch für Dinge-an-sich angesehen werden. Die Verknüpfung dieses dogmatischen Elements mit dem skeptischen findet sich in der dritten Stufe des Schulze'schen Philosophirens.

3. Dieser dogmatische Skepticismus ist der vornehmliche Gegenstand der „Kritik der theoretischen Philosophie." Der Skepticismus ist hier nicht mehr ein Mittel für die Entstehung und Entwickelung dogmatischer Systeme, sondern selbst ein solches, und, wie Schulze meint, das allein wahre: Der Zweck der Philosophie ist, uns vom Hirngespinnste zu befreien, als könnten

---

[1] Aenesidem, S. 306 – 307, 335.
[2] Werke, Bd. XVI., S. 107 flg.

wir den letzten Grund aller Dinge erkennen. Durch die Entdeckung des **Erbfehlers** aller bisherigen Philosophie ist auch alle Hoffnung eines Gelingens der Speculation auf die Zukunft abgeschnitten, da es thöricht wäre, eine Veränderung der menschlichen Erkenntnißkräfte zu hoffen. Dieser Erbfehler besteht darin, daß die Erklärungen des Ursprungs der menschlichen Erkenntnisse von Dingen von jeher ein Spiel mit bloßen Begriffen gewesen sind. Der Skepticismus sagt, daß alle speculativen Systeme, wodurch man über Dinge, die außer dem Umfange unsers Bewußtseins existiren mögen, etwas bestimmen will, bloße Zeit verderbende Spiele mit leeren Begriffen sind.[1]

Der Skepticismus greift nur die übersinnlichen (d. h. die außer dem Bewußtsein vorhandenen) Gründe des nach dem Zeugniß unseres Bewußtseins bedingterweise Vorhandenen an, nicht aber die Thatsachen des Bewußtseins selbst. Es ist nicht möglich, unser Wissen auf Dinge auszudehnen, die außerhalb des Bewußtseins liegen. Weil das menschliche Erkenntnißvermögen nichts hat, als Begriffe, so kann es nicht zu den Dingen, die draußen sind, hinausgehen; es kann sie nicht ausforschen noch auskundschaften, denn beide sind specifisch verschieden. Kein Vernünftiger wird in dem Besitze der Vorstellung von etwas dieses Etwas zugleich selbst zu besitzen wähnen. Der Skepticismus bestreitet die von Leibnitz und Locke angenommene Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding-an-sich. Alle Vorstellung bleibt Vorstellung; wir können sie nicht mit dem Objecte vergleichen, sondern immer nur mit einer andern erneuerten Vorstellung dieses Etwas. Auch die Beziehung der Vorstellung aufs Object ist eine bloße Vorstellung in uns.[2] Die unläugbare Gewißheit der Thatsachen wird also zu etwas blos Psychologischem, und die Nicht-Identität

---

[1] Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. I., S. 30—31, 610 (Vorrede, S. xi), 583.

[2] Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. I., S. 588—590, 69; Aenesidem, S. 245—246.

zwischen Subject und Object bleibt das Princip dieses dogmatisirenden Skepticismus: Man muß die Vorstellung des logischen Seins von der des realen Seins genau unterscheiden.[1]

Um diese Nichtidentität systematisch zu beweisen, führt Schulze die Ueberzeugung, daß in dem menschlichen Erkenntnißvermögen die Bedingungen gar nicht Statt finden, unter denen allein die Aufstellung einer wissenschaftlichen Philosophie möglich sein kann,[2] auf gewisse allgemeine Gründe des Skepticismus zurück, welche nach Hegel[3] nichts, als das eine Dogma ausdrücken, daß Begriff und Sein nicht Eins sind; — ein Zertreten und Nichtachten dessen, was wir als das Grundproblem der Philosophie ausgesprochen. Sie lauten folgendermaßen. Erster Grund: Inwiefern die Philosophie eine Wissenschaft sein soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich, weil die Uebereinstimmung des Begriffs mit dem Gedachten nie unmittelbar und nothwendig gegeben ist. Zweiter Grund: Was der speculative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise Vorhandenen erkannt zu haben vorgibt, hat er blos in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber gar kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können. Denn Vorstellungen sind nicht die Sachen selbst. Viel weniger Begriffe; denn es existirt nur das Individuelle, welches sich nicht in Begriffe zwängen läßt: Begriffe können also nie über das Wirkliche entscheiden. Dritter Grund: Der speculative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingterweise Existirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im geringsten mit einiger Sicherheit auf die

[1] Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. I., S. 70.
[2] Ebendaselbst, S. 611.
[3] Werke, Bd. XVI., S. 115.

Kritik in ihrer Transscendental-Philosophie die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewußtseins zu ihrem Objecte hat.[1]

Beck klagt daher in der Vorrede über das gänzliche Misverstehen, in welches die meisten Verehrer der kritischen Philosophie gefallen sind: Sie sind Dogmatiker, und behaupten die Vorstellung der Dinge durch Beilegung gewisser Bestimmungen. Sie bleiben dabei stehen, daß den Dingen Substantialität, Causalität, Größe, Sachheit u. s. w. zukommen, mögen sie immerhin diese Begriffe reine und a priori in uns befindliche Begriffe nennen. Sie bedienen sich der bloßen Formel, daß wir die Dinge erkennen, nur wie sie uns erscheinen. Dem Geiste nach behaupten sie die Erkenntniß der Dinge-an-sich. Die kritische Philosophie hat, nach Kants eigener Verkündung, das Schicksal gehabt, daß eine Zeit lang Alles beim Alten bleiben, und das Ansehen haben werde, als ob nichts vorgefallen sei.

2. Diese gründliche Einsicht in die schiefe, durch Kant selbst verschuldete Richtung seiner Schule hat Beck getrieben, die kritische Philosophie aus diesem Rückschritt herauszuziehen und dem Fichte'schen Idealismus näher zu bringen, indem er ihren Geist enthüllte, und den einzig möglichen Standpunkt derselben entwickelte, damit aber auch ihre Grenzen überschritt: Nur durch Erfassen des transscendentalen Standpunkts weiß man, was es heißt, daß wir die Dinge erkennen, nur insofern sie uns erscheinen. Der Begriff einer Verbindung zwischen Vorstellung und Gegenstand ist nur insofern leer, als nicht die ursprüngliche Vorstellung, die Vorstellung des Dings-an-sich, gemeint ist. Wer die synthetische objective Einheit des Bewußtseins erfaßt hat, begreift, daß es allerdings ein Band zwischen Vorstellung und Gegenstand gibt; es liegt im ursprünglichen Vorstellen selbst, jene synthetische Einheit macht es aus. Der Irrthum besteht darin,

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt u. s. w., S. 8, 65—66, 10, 18, 21, 30, 46, 66—71, 115—116, 89.

diese Beziehung im discursiven Denken, d. h. in der abgeleiteten Vorstellungsart, finden zu wollen (weil in dieser die Begriffe als leere Formen, und der Gegenstand als Stoff stets aus einander fallen). Nur aus jenem Standpunkt kann die Kritik der Vernunft verstanden und beurtheilt werden. Wenige fassen den wahren Sinn der Transscendental-Philosophie. Sich auf Thatsachen des Bewußtseins berufen, macht die Sache nicht aus. Das Verdienst Kants ist, den Verstandesgebrauch zergliedert, das Verständliche sichtbar gemacht und vom Unverständlichen (ein Ausdruck, der an den Berkeley'schen Idealismus erinnert) geschieden zu haben. Zu diesem Punkte, als der Spitze alles Verstandesgebrauchs, führt Kant den Leser nur nach und nach; man muß aber auf einmal dies thun. Der Dogmatismus setzt die Principien in die Dinge; die kritische Philosophie führt uns auf den Verstand zurück. Die Transscendental-Philosophie ist also die Kunst, sich selbst zu verstehen.[1]

Den näheren Begriff des ursprünglichen Vorstellens gibt nun Beck folgendermaßen an: Der höchste Grundsatz der Philosophie ist das Postulat ursprünglich vorzustellen, das Princip alles Verständlichen. Dies Postulat ist die Anmuthung, sich in die ursprüngliche Vorstellungsweise zu versetzen. Auf die Frage, Was heißt ursprüngliche Vorstellung, ist die einzige Antwort: Das ursprüngliche Vorstellen selbst. Die abgeleitete Vorstellungsart ist nur Erkenntniß, als auf die ursprüngliche zurückgeführt, und zwar Erkenntniß, von der gesagt werden kann, daß sie nicht nur Objecte vorstellt, sondern hat. Darin liegt aber zugleich die Frage nach der Verbindung zwischen Vorstellung und Object. Bei einer ursprünglichen Vorstellung kann jene Frage gar nicht gethan werden. Man kann eigentlich nicht von ursprünglicher Vorstellung, sondern nur von ursprünglichem Vorstellen sprechen. Denn wir wollen dadurch den Actus bezeichnen, wodurch wir

[1] Einzig möglicher Standpunkt, S. 12—14, 129, 137—139, 236—237.

uns die Vorstellung eines Objects erzeugen, nicht aber die Vorstellung, die wir schon von einem Gegenstande haben. Dies Philosophiren ist ursprüngliches Vorstellen, und also origineller selbstthätiger Zustand.[1]

Es erhellt hieraus, daß auch Beck von einer Thatsache des Bewußtseins ausgeht: Alle Philosophie muß auf Thatsachen gegründet sein. Die Thatsache, worauf man sich beruft, um höchste Grundsätze aufzustellen, ist höher als die Grundsätze; solche Thatsache ist nun das ursprüngliche Vorstellen.[2] Raum und Zeit, so wie die Kategorien, bilden bei Beck, nach ächt kritischer Auffassung, den weitern Inhalt des ursprünglichen Vorstellens: Das ursprüngliche Vorstellen besteht in den Kategorien, als den ursprünglichen Vorstellungsarten. Wir wollen sie nicht als Begriffe von den Gegenständen ansehen; thäten wir dies, so würden die Kategorien unsern Begriffen nicht Verständlichkeit und Haltung geben. Die Größe ist die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von den Theilen zum Ganzen geht, der Raum selbst. In diese ursprüngliche Vorstellungsart muß sich der Leser selbst versetzen, ohne daß wir die Erklärung der einzelnen Worte geben könnten; denn unser Princip ist ein Postulat. Es gibt aber nicht ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes. In der Synthesis erzeugen wir den Raum; er ist die reine Anschauung selbst. Die Vorstellung vom Raum ist sehr davon verschieden; diese ist schon ein Begriff. Ich habe einen Begriff von einer geraden Linie; das ist etwas Anderes, als wenn ich sie ziehe, d. h. ursprünglich synthesire. (Das ursprüngliche Vorstellen wäre hiernach das wirkliche Dasein des Vorgestellten selber: das discursive Vorstellen dagegen nur eine subjective Reflexion.) Ich habe auch von einem geradlinigten Zweiecke einen Begriff, obgleich hier kein ursprüngliches Vorstellen Statt findet (weil ein solches Zweieck unmöglich ist.) Vor

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt, S. 120, 139, 124—125, 129—130, 132.

[2] Ebendaselbst, S. 126, 169.

der Verbindung ist das Mannigfaltige gar nicht gegeben. Wir denken den Raum als ein verbundenes Mannigfaltiges dadurch, daß wir ursprünglich zusammensetzen; die Verbindung liegt in keinem Objecte. In Verbindung mit dem ursprünglichen Vorstellen, aber als eine andere Handlung, steht die **ursprüngliche Anerkennung**, was Kant den transscendentalen Schematismus der Kategorie nennt. Im ursprünglichen Vorstellen entsteht uns nämlich die Zeit; das ursprüngliche Festmachen (Bestimmen) dieser Zeit ist die ursprüngliche Anerkennung. Durch dieses Fixiren der Zeit fixire ich jene ursprüngliche Synthesis, und erhalte dadurch den Begriff von einer bestimmten Gestalt des Hauses; die ursprüngliche Anerkennung ist also transscendentale Zeitbestimmung. Die ursprüngliche Synthesis in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung erzeugt die ursprüngliche synthetische objective Einheit des Bewußtseins, d. i. den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande. Ein Begriff aber, insofern er durch dieses oder jenes Merkmal ein Object vorstellt, wird durch analytische Einheit des Bewußtseins vorgestellt. Durch die ursprüngliche synthetische Einheit wird blos die **vorstellende** Beschaffenheit des Begriffs bezeichnet; in dieser liegt die ganze objective Gültigkeit eines Begriffs, auf sie muß die analytische Einheit zurückgeführt werden. [1]

Alles setzt Beck somit ins ursprüngliche Vorstellen: Aller Sinn unserer Begriffe liegt im ursprünglichen Vorstellen; und dieses constituirt alle Bedeutung, in ihm besteht alles Verstehen. Die ursprüngliche synthetische Einheit stellt noch gar keinen Gegenstand vor. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur Erscheinungen, heißt also: Der Verstand verbindet ursprünglich, und wir irren, wenn wir diese Verbindung in die Dinge setzen. Die transscendentale Aussage, Der Verstand setzt ursprünglich ein Etwas, gibt erst Bedeutung und Sinn der empi-

[1] Einzig möglicher Standpunkt, S. 140—145.

rischen, Der Gegenstand afficirt mich. Wollten wir fragen, warum wir gerade diese ursprüngliche Vorstellungsart haben, so verfielen wir ins Unverständliche. Es hat keinen Sinn, zu sagen, die Kategorien kämen nicht den Objecten zu, weil wir dann ja die Verbindung zwischen Vorstellung und Object kennen müßten. Die Empfindung als den Unterscheidungsgrund des Aposteriorischen von dem Aprioristischen anzugeben, ist nichts.[1] Beck erhebt einerseits den Kantischen Kriticismus völlig zum subjectiven Idealismus, indem er, gegen Reinhold, welcher Form und Stoff, Kategorien und Empfindungen, auf die Gegenstände bezog, Beides ins ursprüngliche Vorstellen verlegt. Im Grunde ist er aber andererseits auch empirischer Realist, indem er das Ding-an-sich, um das er sich freilich nicht bekümmert, doch unter einem andern Namen als das Unverständliche draußen lassen muß. Bei Kant war das Ding-an-sich die Idee, deren speculative Realität er fortwährend dadurch anerkannte, daß er ihr empirisches Dasein außerhalb der Vernunft stets in Zweifel zog.

3. Nur gewissermaßen erhob sich Beck und auf seine Weise zu dieser Idealität des Dinges-an-sich in der Beurtheilung der kritischen Philosophie, indem er durch consequente Entwickelung und Erläuterung der in der kritischen Philosophie enthaltenen Lehre vom Ding-an-sich den transscendentalen Idealismus Fichte's als nicht undeutlich in der Kritik der reinen Vernunft angelegt nachwies. Zunächst findet sich eine Kritik der Kantischen Ansicht darin, daß er das Ding-an-sich nicht mehr die übersinnliche Idee, sondern das Unverständliche nennt: Nur die Transscendental-Philosophie ist im Stande, das in sich selbst Unverständliche des Begriffs von letzten Gründen der Dinge-an-sich, d. i. das gänzlich Leere dieses Begriffs zu schätzen.[2] Kants Ansicht schwankte, indem er dem Dinge-an-sich

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt, S. 147—150, 157, 173—174, 177.

[2] Ebendaselbst, S. 233.

theils eine blos transscendentale, theils hypothetisch eine objective Existenz zuschrieb. Während nun Reinhold und Schulze ihm nur eine empirische Wirklichkeit zuschrieben, so legt sich Beck hier ganz entschieden auf die entgegengesetzte Seite, und gestattete dem Dinge=an=sich als einem leeren Begriffe nur eine subjective Existenz. Das Speculative der Kantischen Ansicht hat er aber damit ebenso vernichtet, wie die früheren Schüler Kants, da die transscendentale Idee beim Meister immer nicht einseitig, sondern zugleich als alle wahrhafte Objectivität aufgefaßt wurde.

Man versteht Kant falsch, wenn man sagt, die Dinge=an=sich bringen in uns die Erkenntniß der Erscheinungen hervor; denn dann würde ja Causalität auf die Dinge=an=sich übertragen werden. Im Paralogismus der Psychologie will Kant nicht sagen: Es bleibe doch wenigstens möglich, daß die menschliche Seele eine beharrliche, einfache Substanz sei. Er lehrt vielmehr ganz entschieden, daß der Begriff von einem Objecte eine in sich selbst bestehende Unverständlichkeit ist. Kant sagt, das Ich denke ist eine empirische Vorstellung; d. h. das ursprüngliche Vorstellen macht selbst die Existenz aus. Alle Erkenntniß der Dinge=an=sich ist in sich selbst nichts; welches bei weitem mehr ist, als wenn man meinen möchte, daß die Dinge=an=sich sich uns blos verbergen. Die letzte Redensart gilt freilich von vielen Dingen, wenn erst das Feld der Wahrheit, das Gebiet aller Verständlichkeit, gehörig abgestochen ist. Wenn aber von den sogenannten Dingen=an=sich die Rede ist, so behaupte ich schlechtweg, daß ihr Dasein sowohl als ihr Nichtsein schlechthin nichts ist.[1] Dieser Begriff behält nichts für sich, was er uns verhehlen könnte, weil er selber ganz hohl ist.

So entwirft Beck schließlich einen förmlichen „Commentar der kritischen Philosophie aus dem transscendentalen Standpunkte der synthetischen objectiven Einheit des Bewußtseins“: Das

---

[1] Einzig möglicher Standpunkt, S. 248, 250, 252, 265—266.

Object, das Empfindungen in uns hervorbringt, ist die Erscheinung; und dieses ganze Hervorbringen ist das ursprüngliche Setzen eines Etwas, welches ein Fixiren der ursprünglichen Synthesis meiner Wahrnehmungen ist. Mit der transscendentalen Einbildungskraft hat Kant den Mittelpunkt der ganzen Transscendental-Philosophie getroffen. Wenn Kant die empirische Anschauung als gegeben ansieht, so darf man ihn doch nicht so verstehen, als läge ihr Grund in den Dingen. Die empirische Anschauung ist mit der ursprünglichen Synthesis der Kategorie Realität einerlei, womit die Relation, als Synthesis der Empfindungen, sogleich zusammenhängt.[1] Wenn Beck aber dabei einschärft: Was es mit den Dingen-an-sich, abgesondert von allem Verstandesgebrauche, für eine Bewandtniß habe, ist uns nicht sowohl unbekannt, als gänzlich unverständlich;[2] so kann er den besseren Geist seiner Ansicht nicht festhalten. Denn nachdem er das Ding-an-sich, insofern es für uns ist, als einen leeren Begriff gesetzt hatte, behauptet er es doch auch wieder als eine objective Existenz: nur daß er die vollständige Akatalepsie desselben ausspricht, und sie, nach der Weise des Schulze'schen Skepticismus, entwickelt.

Selbst die moralische Seite wird dem ursprünglichen Vorstellen gänzlich aufgebürdet: Die sittliche Freiheit ist ein Factum, ein ursprüngliches Vorstellen; der moralische Glaube an Gott und Unsterblichkeit ist nichts weiter, als der reflectirende Zustand des gut gesinnten Menschen.[3] Beck sagt zwar am Ende: Wenn Philosophie mehr, als ein kümmerliches Gedankenspiel sein soll, so muß sie diesen verständlichen Boden des ursprünglichen Vorstellens haben.[4] Leider wird sie aber gerade durch dieses Leben und Weben im bloßen Vorstellen das kümmerlichste Gedankenspiel, welches sich auch in den folgenden Gestalten der Kantischen

[1] Einzig möglicher Standpunkt, S. 369, 398, 424, 452.
[2] Ebendaselbst, S. 398.
[3] Ebendaselbst, S. 287, 298.
[4] Ebendaselbst, S. 483.

Schule zeigen, und eine Reaction dagegen nothwendig fordern wird. Beck repräsentirt diesen Wendepunkt und höchsten Gipfel der Subjectivität auf dieser Stufe, ohne jedoch schon den Muth zu haben, die Objectivität gänzlich zu verwerfen. Dies machte den Beck'schen Idealismus eben zu einem skeptischen; und da die Objectivität diesem ursprünglichen Vorstellen fremd und unverstanden entgegensteht, so ist die Aufgabe, aus dieser Akatalepsie wieder zur, wenn auch noch nicht wahrhaften, Verknüpfung von Subject und Object zu gelangen. Dies versucht zunächst Bardili, indem er den von Beck gewonnenen leeren Begriff des Dings-an-sich, als die reine Identität mit sich, zum Princip der Philosophie macht, in welchem alle Wahrheit enthalten sei.

C. Bardili.

Christoph Gottfried **Bardili**, geboren zu Blaubeuern den 18. Mai 1761, studirte zu Tübingen, wurde daselbst 1786 Repetent im theologischen Stift, 1790 Professor der Philosophie auf der hohen Carlsschule zu Stuttgart, und 1795 an dem Ober-Gymnasium zu Stuttgart. Er starb als Hessen-Reinfels-Rothenburgischer Hofrath am 5. Juni 1808.

In seinem **Grundriß der ersten Logik**[1] spricht er zuvörderst von der Identität, als dem rein logischen Princip seiner Philosophie: wendet es dann auf den Stoff des Denkens an: und erhebt sich zuletzt zu dem objectiven Princip der Dinge, zu Gott, als der Identität, welche den Stoff als nothwendig coexistirend postulirt. Indem Bardili das logische Princip der Identität oder den Satz des Widerspruchs zur Basis seiner ganzen Philosophie macht,[2]

---

[1] Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logiken. Keine Kritik; sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen (1800).

[2] Sendschreiben Bardili's an Reinhold über seine erste Logik (in des Letzteren Beiträgen zur leichteren Uebersicht u. s. w., Band I., Heft 2, S. 72—103), S. 73: „Der Satz des Widerspruchs ist Hauptschlüssel zur Beurtheilung des Wahren und Reellen an unserer Erkenntniß."

so hat er die Metaphysik auf die bloße Logik (wie seine Vorgänger auf die Psychologie) und den Stoff des Denkens auf die bloße Form reducirt, ohne durch ihre Durchdringung den wahrhaften Gehalt der Philosophie sich aneignen zu können.

1. Das rein logische Denken: Die absolute Möglichkeit des Denkens beruht darauf, daß wir Eines als Eines und dasselbe im Vielen (nicht Mannigfaltigen) unendlichmal wiederholen können. Dies heiße A. Das Mannigfaltige als Mannigfaltiges hebt die Wiederholung auf; Vielheit setzt sie. Was an einem Begriffe blos gedacht wird, das ist seine unendlichmalige Wiederholbarkeit als A, woraus jedes Non-A ausgeschlossen ist, weil sonst der Gedanke zernichtet wäre. Ein Begriff als Gedanke leidet keinen Qualitätsunterschied. Im Denken als Denken ist es vollkommen eins, welcher Inhalt darin vorgestellt werden soll. Die logische Copula ist das Denken selbst, die reine Vernunft; alles Andere ist ein dem Denken fremder Stoff. Die Copula ist das Formelle, Subject und Prädicat das Materielle. Man urtheile demnach, wie rein unsere bisherigen reinen Logiken waren. Das Identitäts-Gesetz ist das Denken in jedem Urtheile. Durch die Kantischen Kategorien ist das Mannigfaltige selbst ins Denken verlegt; Qualität, Quantität u. s. w. gehören zum Stoffe. Alle Widersprüche entstehen daher, daß man den Stoff zur Form macht. Kant hat Recht, die Vernunft, das Denken als Denken, aufs Unbedingte gehen zu lassen; sie kann, als bloßes Denken, kein Ding haben. Er hätte Recht gehabt, wenn er erkannt hätte, wie sein Unbedingtes blos der Proceß des Denkens im Ist, kurz A mit seiner unendlichmaligen Wiederholbarkeit ist. (Das Beck'sche Resultat ist mit vollkommenem Bewußtsein aufgenommen.) Er hat Unrecht zu sagen: Das Unbedingte ist ein Ding oder gibt ein Ding, was es auch sei. Dieses stellt aber Kant nur auf, um Wissenwollen und Nichts-Wissen daraus zu folgern. Das Streben nach dem Unbedingten setzt bei Kant ein Ding-an-sich, sogar drei, die doch keine Dinge-an-sich, sondern

blos drei Ideen sind. Seele, Gott, Welt laufen parallel ohne Weiteres aus einem und demselben Wesen des Denkens aus.[1]

So richtig diese idealistische Polemik ist, so sehr Bardili das Bedürfniß gefühlt, die Kategorien und das Unbedingte sich nicht geben zu lassen, sondern aus dem Denken erst zu entwickeln: so ist sein Denken, als das ganz inhaltslose, doch das absolut todte leere Sein, und das jetzt eliminirte Ding-an-sich muß ihm nothwendig wieder unter der Hand entstehen. Denn dieses Denken, wenn es nicht die ewige Einerleiheit des Nichts-Denkens sein soll, bedarf eines Stoffes, auf den es bezogen werde.

2. Die Anwendung des Denkens auf den Stoff kommt in der „Ur-Theilungs- oder Objectslehre" zur Sprache; und Bardili nennt das Urtheil, als worin das Denken Stoff erhalte, sehr gut quasi divisio primaria objecti:[2] wie dann auch Hegel[3] es als die ursprüngliche Theilung des Begriffs auffaßte.

a. Bardili betrachtet das Denken zunächst als Vernichtung des Stoffs: A mit seiner unendlichen Wiederholbarkeit in C setzen können, nennen wir C durch A begreifen oder erkennen. Die Materiatur (= C), als Materiatur, muß durchs Denken im Denken zerstört werden; sonst wird kein Gedanke daraus. Das Connectiren der Materie im Denken ist eben ihr Zernichten als Materie. Das ist der sonstige Gegensatz von Form und Stoff. Wir sehen und hören nur, weil wir Lichtstrahlen und Luft als Gegenstände durch die Handlung des Sehens und Hörens selbst zernichten. Begriffe, wie man sie bisher verstand, sind bloße Complexionen sinnlicher Wahrnehmungen (was Herbart weiter ausführte). Für Urtheile gibt es keine andere Wahrheit, als die Wahrheit ihrer Materiatur. Damit es zu etwas Gedachtem komme, muß das Denken als Denken die Materie als Materie im Denken zernichten: zum Gedachtwerden gehört aber auch, daß etwas an der Materie sei,

---

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 3—4, 11—14, 18, 37, 44, 46—49, 51.
[2] Ebendaselbst, S. 67, 19.
[3] Werke, Bd. V., S. 65.

welches sich durch das Denken in einem Denken schlechterdings nicht zernichten läßt; ohne das Erstere wird aus ihr kein Gedanke, ohne das Letztere kein Gedachtes. Soll es nach vorangegangener Wahrnehmung zu etwas Gedachtem kommen, so muß dieser Proceß des auf eine Materie angewandten Denkens eine Urtheilung im Gedachten mit sich bringen. Das Denken verschafft sich durch seine Anwendung auf Materie ein Object. A, nachdem es, an einem C, Stoff bekommen, stürzt ins Leben hin. Ist die Materie zernichtet, so bleibt das Object reiner Gedanke, ein durchs Denken unvertilgbar gewordenes Etwas.[1] Erst die Wahrnehmung also führt dem hungerigen Denken Nahrungsstoff zu. Der Stoff wird, nach Bardili's Lehre, nur zerstört, um als formelles Denken, als blos vorgestellter Inhalt, ganz unverdaut aus der leeren Identität wieder hervorzubrechen. Die schöpferische Thätigkeit von A, welche durch ursprüngliche Theilung sich das Object erst schaffen soll, lautet zwar schön und klingt an die tiefsten Speculationen an, die jenen Ausdruck in seiner wahrhaften Bedeutung nahmen. Doch hier steht dieser Thätigkeit, als einer blos subjectiven, die Objectivität ebenso äußerlich gegenüber. Der Tisch, sagt daher sehr naiv Bardili, wird nie ein Gedanke; aber aus dem Tische wird in mir ein Gedanke, oder etwas Gedachtes.[2]

b. Was am Stoffe Form ist, z. B. den Raum, kann das Denken, das selber Form ist, nicht zernichten; das hieße Zernichten der Copula. Diese grundwesentlichen Stücke oder unvertilgbaren Modi des Denkens aus der Möglichkeit darthun, A als Eines, welches sich auch im Vielen gleich bleibt, unendlichmal wiederholen zu können, heißt Vernunftlehre.[3] So setzt Bardili dennoch ins Denken, das in der Vielheit Einerleiheit behalten sollte, die vorhin ausgeschlossene Mannigfaltigkeit. Diese

---

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 4, 31, 35, 64, 66—70.
[2] Ebendaselbst, S. 102.
[3] Ebendaselbst, S. 80—81, 5.

aprioristischen Formen will Bardili deduciren: Zur Möglichkeit eines Objects gehört ein Vorgestelltwerden, als ein Außereinander-Vorgestellt-Werden. In der Anwendung des Denkens spaltet sich dies Außereinander: 1) in Nacheinander (Zeit), die Zeit ist das Denken selbst schon angewandt auf das Nacheinander in den Vorstellungen; 2) in Nebeneinander, — der Raum ist bewiesen, weil ein Object, ohne Nebeneinandersein in einem Denken vorgestellt, auf einen Widerspruch hinausläuft. Nothwendigkeit ist das im Denken am Vorgestellten unvertilgbar Befundene.[1] Zum Beweise der Objectivität von Raum und Zeit zieht Bardili die Thiere mit in sein Philosophiren hinein: „Diese Form des Nebeneinanderseins behält der Stoff auch außer einem (menschlichen) Denken. Denn wie ging' es sonst den Thieren? Das Pferde-Ich muß auch Raum und Zeit zur Vorstellung haben.“ Und abermals: „Was soll, nach der Theorie von der Idealität der Zeit, aus den armen Thieren werden?“[2] Das Resultat dieser ganzen Theorie der Erkenntniß ist also nur, daß durch Setzen der Identität des Denkens (A) in den Stoff C, das Object B zernichtet wird, um unverändert, wie der Phönix aus seiner Asche, zu erstehen. Es geschieht nichts und Alles bleibt beim Alten, was denn Bardili in der Formel ausdrückt: durch A + C entsteht ein Object B — B.[3]

c. Die durchs Denken vernichtete Materiatur kommt durch eine Hinterthür wieder zum Vorschein, und nimmt also die Natur der Formen an, die das Denken nicht zerstören kann: Die Möglichkeit der Anwendung des Denkens setzt eine von außen vorhergehende Veränderung, eine Handlung, einen Impuls durch Materie voraus;[4] — ein Ausdruck, der auf die Fichte'sche Philosophie und deren „unendlichen Anstoß“ hinweist. Diese Namensähnlichkeit darf uns aber nicht verführen, Bardili etwa

---

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 72—74, 76—77, 144.
[2] Ebendaselbst, S. 80—81, 99; 106.
[3] Ebendaselbst, S. 84—85, 91, 167.
[4] Ebendaselbst, S. 104.

erst aus der Fichte'schen Philosophie herzuleiten; er hat mit ihr nur dieses Wort, nicht aber die Gedanken gemeinschaftlich. Selbst aus Schellings Terminologie hat er Manches entlehnt; dies äußerlich Angelernte und später Aufgeraffte muß aber genau von der wesentlichen Tendenz unterschieden werden. Ich konnte also Bardili nur hier, und nicht anderswo stellen; — eine Bemerkung, die auch auf andere dieser Nebenphilosophen Anwendung finden wird, welche zwar in Ausdrucksweisen späterer Philosophien sprechen, durch den Inhalt ihrer Vorstellungen aber einer früheren angehören. — Daß nun der Impuls, der uns das Object verschafft, nichts ist, als die empirische Wahrnehmung, bestätigt Bardili ausdrücklich: Dieser Impuls ist Gefühl, Trieb; das Gefühl zeigt die größte Annäherung zum Denken. Es gibt nur Ein Postulat: Alles, was der Impuls von innen und die Impulse von außen (Empfindung und Vorstellung) dir zuführen, das tilge und nimm auf ins Denken. Kurz cogita, befördere Alles von der ersten auch zur zweiten Scale, von dem unter B auch zu dem unter —B, um alsdann erst das unter B sich wieder an das unter —B anschließen zu lassen. [1]

3. Um endlich zu erklären, wie Stoff an die logische Identität des Denkens komme, macht Bardili dieselbe zu einer *metaphysischen*. Das ist ein Anklang an Schelling, ohne daß damit im geringsten die Grenzen der Kantischen Kritik überschritten würden. Vielmehr thut Bardili den schon von ihm selbst gemachten Fortschritt jetzt wieder zurück, indem er nun doch die logische Identität in ein Ding-an-sich verwandelt: Das Eine ist das *Unwandelbare*, durch sich selbst vollkommen Bestimmte und Bestimmendwerdende, Ens unum, verum, bonum seu perfectum. Beim Denken kann ich nicht mehr von einem Objecte (Dasein, Dortsein unter einem Denken), sondern ich muß da von einem *Sein* schlechthin reden; dies Sein ist nicht das dialektische, womit meine

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 107, 196.

eigene Vernunft mich betrügt. Es ist ein wahres, nothwendiges, ewiges Sein, dessen Nichtdenken und Andersdenken ein Widerspruch wäre. Es ist Sein einer intelligiblen Welt, die sich schon mit und an dem Denken des Menschen offenbart, ein Sein, wie's bei Gott ist. Es ist ein Sein außer diesem wandelbaren Dasein im Stoffe, ein göttliches Wesen, dessen die Weltweisheit apodiktisch gewiß ist. (Das unmittelbare Wissen tritt bei Bardili schon bestimmter hervor.[1]) Kant fragte, ob denn der subjective Gedanke von einem Gott auch objective Realität haben möchte. Das hieß aber nur, nach einer räumlichen und zeitlichen, dem Stoffe angehörigen, palpabeln, nie rein intelligiblen Realität fragen. (Richtig!) Außer dem Raume und der Zeit muß noch das Denken selbst in seinem Sein gedacht werden; das ist Unendlichkeit des Seins, als eines Denkens, außer der Unendlichkeit von Raum und Zeit. (Diese Objectivität des Denkens kann als ein dunkles Vorgefühl der Hegel'schen Logik angesehen werden.) Die Welt wird unzertrennlich von etwas begleitet, das nicht Welt ist, wie die Möglichkeit von der Wirklichkeit. Es muß ein Gott sein, der, als Gott, Alles, was er ist, nur in und durch sich selbst ist. Im Gewissen des Menschen offenbart er sich. Verwegen würde es sein, wenn ich mit dem, was er mir von sich an meinem Denken offenbart hat, sein Wesen überhaupt ergründet zu haben glaubte. Der Dinge Wesen haben wir. Was in unserer Erkenntniß das Letzte ist, die reine Erkenntniß eines prius κατ᾽ ἐξοχήν, das ist im Wesen der Dinge selbst das Erste, ist der Wesen Wesen, ist A als A in A durch A.[2] Diese leere Identität ist jetzt, mit Wissen und Wollen, als Gott, auf den Thron der Welt erhoben.

Ihr Unterschied von der logischen Identität ist, daß (man weiß nicht, wie noch woher) jetzt ihr ein Stoff nothwendig ist: Gott, als das, was die Möglichkeit des Objects (B — B)

---

[1] Jacobi, dessen Exemplar ich benutze, studirte ihn daher mit Roth- und grauem Stifte tüchtig durch.

[2] Ebendaselbst, S. 3, 91 — 92, 171, 93 — 94, 96, 316, 333, 256.

begründet, kann nicht selbst wieder Object (B—B) sein, sondern muß prius κατ' ἐξοχήν (manifestatio essentiae divinae) sein, und unter ihm muß, als Hypothesis, ein Stoff sein. Mit dem A ist dieser Stoff = O als Coexistenz gesetzt; ob geschaffen oder nicht, ist der Philosophie gleichgültig. In dieser Region kann sie durchaus nichts mehr durch sich ausmachen. Jene Coexistenz eines Stoffs ist unumgängliche Hypothese für die Wirksamkeit des A. Die Wirklichkeit selbst wird erst durch Anwendung des A auf diese Coexistenz. Es muß also ein Stoff angenommen werden, welcher in seiner Zernichtung durchs Denken seine Coexistenz mit Gott nicht verliert. A als A in A durch A zernichtet den Stoff bis auf seine Form so, wie sich in der Welt eines allweisen Urhebers etwas zernichten läßt; auf diese Art entsteht ein Object.[1] Wir wissen schon, daß es mit dieser Zernichtung kein Ernst sein soll; und dieses Spiel wird jetzt der Weisheit Gottes in die Schuhe geschoben, weil natürlich sonst der menschliche Geist, gleich einem Zauberer, mit den Dingen herumspringen könnte, wie es ihm beliebte.

Das Zernichten erscheint also jetzt nur als ein individueller Zusatz des Menschen zu dem mit Gott coexistirenden Stoffe. Hier spukt schon das Princip der Eigenthümlichkeit, was wir später als eine Wendung der Fichte'schen Schule sehen werden: Das Etwas des Impulses ist animalisches Leben. Jede Individualität ist Stoff fürs Denken. Individualität nenne ich das zur Möglichkeit einer Anwendung des menschlichen Denkens erforderliche plus. Was an diesem plus nicht Raum und Zeit und Impuls ist, läßt als Stoff sich vernichten. Das Object überhaupt wird unser Object mit dem Anhange unserer Lebensimpulse, unseres Selbst. Das schwierige Dieses am Objecte nöthigt uns, aus unserm B—B heraus zum Beisatz eines + b; das ist die Beharrlichkeit unseres Selbstbewußtseins. Die Con-

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 294, 256—259, 269.

sequenzen des $+b$, als individualisirten Lebens, sind **Selbsterhaltung**, Selbstliebe. Der Mensch besteht aus $\frac{-B+b}{B}$. Die Vertilgung des Objects mit dem individuellen Zusatze in uns ist das Object. Kein Object ist bloßes Object, A ist immer darin gesetzt; insofern ist, wie Leibnitz sagt, jede Monas Spiegel des Weltalls. Der Mensch wird zuerst Person: empfindbar wird für ihn unmittelbar an der Hand dessen, der das Weltall trägt, das, was ist über ihm und durch ihn und in ihm, der Wesen Wesen; hörbar wird für ihn Gottes Stimme im Gewissen durch den Uebergang des Ureins, des Ersten, das ist und war, in sein Lebensgefühl (ohne deshalb je selbst menschliches Lebensgefühl werden zu können). Die Möglichkeit des Objects wird in einem $-B$, die Wirklichkeit wird in einem B; wo $B-B$ gesetzt ist, da ist auch eben hiermit $+b$ gesetzt. Die Form der Allgemeinheit muß dann auch Form des Besonderen werden, ein System von Dingen entsteht; $+b$ ist die nothwendige Folge von B und $-B$ in ihrer Verbindung. Alles, was durchaus Sein im Dasein erhalten soll, stürzt über diese zweitheilige Katarakte ins Leben hin. Die Gegensätze sind unzertrennlich verbunden, und dennoch nie Eins; darüber thront der ewig Unnennbare, er kann nicht wieder ein Entweder-Oder sein. Die fälschlich zur Wirklichkeit erhobene Coexistenz, die doch blos Hypothese einer Wirklichkeit für uns ist, wird mit der Ehre eines prius κατ' ἐξοχήν ausgestattet. Dies geschieht aber nur in unserer Vorstellung. Um zur Gleichheit der Form des Stoffs zu gelangen, nehmen wir Coexistenz unter einer Aehnlichkeit an. Es fragt sich aber, ob es auch Coexistenz unter einer Affinität von Seiten des vorliegenden Stoffes selber ist.[1]

Das logische und reale Sein, welches Schulze auseinanderhielt, läßt Bardili dann auch metaphysischer Weise wieder zusammen-

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 106, 109—111, 180, 207, 209, 211, 231—232, 241, 269—271, 274, 276.

fallen, indem er, seinem Principe der Identität gemäß, das Kriterium der objectiven Wahrheit blos in der Abwesenheit des Widerspruchs setzt: Was keinen Widerspruch enthält, das ist; und wo demnach in den Vorstellungen eines Menschen etwas ohne Widerspruch vorgestellt (mithin gedacht) wird, da ist die Vorstellung deswegen richtig, weil mit der logischen Wahrheit die physische unzertrennlich verbunden ist. Was hingegen in der Vorstellung eines Menschen vorgestellt wird, und nicht ist, das enthält einen Widerspruch: und ist blos darum nicht, weil es einen Widerspruch enthält. [1] An diesem Maßstabe mißt nun Bardili z. B. das Verbrechen. Und wenn er durch folgende Phrase das in sich Richtige desselben hat ausdrücken wollen, so hat er etwas sehr Speculatives gesagt: Das Verbrechen ist Widerspruch, weil du willst, daß man dich nicht beleidige, also keinen Menschen. [2]

Indem B — B und + b die Momente der Erkenntniß sind, so drückt Bardili die verschiedenen Gegenstände der Erkenntniß durch Modificationen dieser Formel aus, wobei dem Menschen die höchste Potenz zugeschrieben wird. $B(-B+b)$ soll die Pflanze sein: $B(-B^2+b^2)$ das Thier darstellen, $B(-B^3+b^3)$ den Menschen als Thiermenschen, endlich $\left(\frac{-B^3+b^3}{B}\right)$ den Menschen als Menschen. „Diese Formeln" (sagt er) „werden bleiben, so lange eine Erkenntniß des von Pythagoras (vielleicht vom Orient her) unter Zahlen gedachten, von Leibnitzens hohem Geiste wieder angeregten, aber auch mit ihm meteorisch schwindenden Identitätsgesetzes, folglich eine Erkenntniß des Denkens, folglich eine Philosophie unter den Menschen bleibt. Dies weiß ich, und beuge mich in Staub, über welchem sie, wenn er auch meine Asche wieder mit der Asche meiner Väter mischt, das et me aliquando vixisse aussprechen mögen. So hat sichs bei

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 289—290.
[2] Ebendaselbst, S. 198.

mir entwickelt, so hab' ich's gedacht, so niedergeschrieben, und so soll es auch gedruckt werden. Aendern werde ich nichts, sondern nur wegstreichen, was mir hier und da mein Ich im Unwillen eingegeben haben könnte, und mein Nachdenken unbillig findet."[1] Bardili meint damit die schroffste Polemik gegen Kant, Fichte und Schelling; und doch sind noch so viel rohe Ausfälle stehen geblieben, daß kaum eine noch bissigere Polemik denkbar ist. Ueberhaupt aber weiß man nicht, was größer ist, entweder die Frechheit dieser Angriffe gegen Männer, mit deren Federn er sich schmückt, oder die Parrhesie, mit welcher diese schülerhaft den Schelling'schen Formeln nachgebildeten Zeichen für ewige Wahrheiten ausgegeben werden.

Den kritischen Philosophen Deutschlands wird mit wildem Eifer diese medicina mentis eingetränkt: „Durch die Kantische Dialektik wird die Vernunft zur Unvernunft. Kant hat Leibnitz und Locke verschmelzen wollen. Die Ideen Leibnitzens hatten, nach Kant, nur halbe Realität; die andere Hälfte mußten sie erst aus England von Locke's Anschauungen kommen lassen. Die Widersprüche der Kantischen Philosophie sind Krebsschäden, und Krebsschäden könnte man mit Rosenwasser heilen? Eine folgerechte Analysis unseres Denkens ist der einzige Weg, den zerrütteten Umständen unserer erkrankten deutschen Philosophie aufzuhelfen. Ich schlug diesen Weg ein, ohne diese Absicht. Daß mir aber dies Beginnen nun Wahrheiten aufschloß — oder zurückgab —, von welchen ich als Sätzen, die einer solchen Evidenz fähig wären, noch vor einem Vierteljahre nichts geahnet hatte, dies ist die süßeste Belohnung, die mir kein Beifall geben, kein Tadel entziehen kann."[2] Ich führe diese hohle Begeisterung an, weil sie höchst charakteristisch ist, und dadurch, daß sie mit der Hohlheit ihres Gegenstandes gleichen Schritt hält, eine gewisse

---

[1] Grundriß der ersten Logik, S. 295—296.

[2] Ebendaselbst, S. 334—335 (343, 346).

Nothwendigkeit bekommt. So wenig konnte dieser Enthusiasmus aber seiner eigenen Hohlheit inne werden, daß Bardili[1] sich in dem angeführten Sendschreiben an Reinhold höchlich verwundert, wie der Herausgeber der Kantischen Logik,[2] Jäsche, in der Vorrede, S. XXII, versichern könne, sein (Bardili's vermeintlich neu entdecktes) prius sei nichts, als das alte, längst anerkannte innerhalb des Gebiets der Logik gelegene und an der Spitze dieser Wissenschaft stehende Princip der Identität. — Müssen wir dem Herausgeber Kants zwar hierin vollkommen Recht geben, so sieht man doch das Streben Bardili's, aus der subjectiven Sphäre, worin sich die Vorstellungs-Philosophie in den Systemen von Schulze und Beck gehalten hat, wieder zur Objectivität der Vorstellung, wie sie sich bei Reinhold gestaltete, zu gelangen. Daher hat sich Reinhold denn auch geschichtlich an Bardili angeschlossen, und seine letzten Kräfte, Ansehen und Beiträge hauptsächlich dazu verwendet, Bardili's sogenanntes System, das wohl ein Paar Monate lang Lärm und Aufsehen machte, in rechten Schwung zu bringen und demselben bleibendere Anerkennung zu verschaffen. Diese Coalition, die Schelling[3] mit so vieler Laune persiflirte, bezeichnet die Verknüpfung des empirischen Dogmatismus mit dem idealistischen Skepticismus, und gebar die Erhebung der Vorstellungs-Philosophie in einen metaphysischen Dogmatismus, der die durch Beck vollbrachte idealistische Auffassungsweise Kants beibehielt. Diesen Gipfel der Kantischen Schule ersteigt Herbart.

III. Herbart.

Johann Friedrich Herbart, zu Oldenburg den 4. Mai 1776 geboren, wurde 1805 Professor der Philosophie auf der Universität

---

[1] Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie, Bd. I., Heft 2, S. 77.

[2] Im Jahre 1800 erschienen.

[3] Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Bd. I., Stück I., S. 116—130.

Göttingen, und bekleidete seit 1808, als Nachfolger Kants, die Professur der Philosophie zu Königsberg; woselbst er seit 1829 auch Schulrath war. In der neuesten Zeit, 1833, ist er einem Rufe nach Göttingen, als Hofrath und Professor an Schulze's Stelle, gefolgt.

Seine Philosophie beginnt mit einer skeptischen Dialektik, und der vorläufigen Erklärung der Begriffe, bevor an die speculative Philosophie gegangen werden könne; — Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. In seiner Metaphysik stellt er dann einen metaphysischen Dogmatismus auf, und führt ihn endlich in seiner Psychologie wieder auf die Thatsachen des Bewußtseins, das gemeinsame Princip aller Philosophen der Kantischen Schule, zurück. Dadurch daß Herbart zur Einsicht in die philosophische Natur dieser Thatsachen gelangte, bildet sein System eben den Abschluß und die Vollendung der ganzen Kantischen Richtung, wie er sich denn auch selber einen Kantianer von 1829 nennt.

A. Einleitung in die Philosophie. Sie entwickelt den skeptischen Anfang der Philosophie, wodurch diese zur blos subjectiven Umarbeitung der Begriffe herabgesetzt wird, um so die Auflösung der Widersprüche vorzubereiten, welche der Speculation Hindernisse in den Weg legen: Die wahre Philosophie sagt nicht mehr, als sie weiß; und um etwas zu wissen, prüft sie die Anschauungen jeder Art, die ihr gegeben sind, ohne irgend einer unbedingt zu trauen.[1] Absolute Erkenntniß ist nicht möglich.[2]

1. Wenn auch mit dem Skepticismus begonnen werden muß, so darf man doch nicht bei ihm stehen bleiben: sondern von ihm zur Metaphysik durchzudringen suchen. Nicht jede Art des Skepticismus ist zu dieser Einleitung geeignet. Die niedere Skepsis gründet sich nur auf die Verschiedenheit der

---

[1] Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung und Mathematik (1824—1825), Th. I., Vorrede, S. v.

[2] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (zweite Auflage, 1821), S. 11. — Die erste Ausgabe erschien 1813.

Sinneswahrnehmungen, die höhere läugnet die Wahrnehmung überhaupt, und sagt, sie sei etwas von uns Hinzugedachtes, so z. B. die Vereinigung mehrerer Merkmale zu einem Dinge.[1] Diese höhere Skepsis legt Herbart seiner Metaphysik zu Grunde, und die Lösung der hieraus entspringenden Widersprüche beschäftigt seine ganze philosophische Thätigkeit. Er tadelt Kant, sich diesem Skepticismus auszusetzen, indem er den Irrthum begangen habe, jene Verbindung der Vorstellungen von einer Handlung der Synthesis ohne Beweis ableiten zu wollen.[2] Kant habe nämlich die Natur des Erkenntnißvermögens ohne Weiteres als bekannt vorausgesetzt,[3] — als wenn wir sogleich wüßten, daß wir ein solches Vermögen der Synthesis a priori besitzen: Kant besaß zwar den Geist der Kritik, aber welcher Mensch hat je sein Werk vollendet. Unvollendet blieb das Werk der Kritik. Was nun vollends das Unternehmen anlangt, erst die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens auszumessen und dann die Metaphysik zu kritisiren: so setzt dieses die ungeheure Täuschung voraus, als ob das Erkenntnißvermögen leichter zu erkennen sei, denn das, womit die Metaphysik sich beschäftige. Es liegt aber vor Augen, daß alle Begriffe, durch die wir unser Erkenntnißvermögen denken, selbst metaphysische Begriffe sind.[4] Indem der Herbart'sche Skepticismus also weder an die Erkenntniß der Dinge, noch an die des Erkenntnißvermögens unmittelbar zu gehen sich getraute: so muß die Philosophie zunächst bloße Erklärung und Erläuterung der Begriffe sein, damit dann, durch die so vorbereitete Erkenntniß der Dinge in der Metaphysik hindurch, wir endlich zur Erkenntniß unseres Erkenntnißvermögens in der Psychologie gelangen. Auch Herbarts Philosophie ist also, wie

---

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 15, 18.

[2] Ebendaselbst, S. 23.

[3] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 36.

[4] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., Vorrede, S. XI; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 195—196.

die Reinholdische, eine rückgängige Begründung Kants auf höhere, und zwar psychologisch-metaphysische Principien.

2. Die Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe. Nach der gemeinen Weltansicht sind uns die Formen der Erfahrung gegeben. Wir müssen aber die Begriffe, welche wir in Hinsicht jener Formen gemeinhin hegen, genauer ansehen und prüfen. Die durch die Erfahrung aufgedrungenen Begriffe lassen sich nicht denken. Wir können das Gegebene nicht als ein solches behalten, sondern müssen die Begriffe umändern und umarbeiten.[1] Zu dieser Auffassung der Philosophie ist Herbart gekommen, indem ihm einerseits die durch die Erfahrung gegebenen Thatsachen absolute Gewißheit zuflüsterten, andererseits der Skepticismus dieselbe erschüttern wollte. Der Philosophie läßt er also nur dieses subjective Ausgleichen und Umgestalten der Begriffe, damit das in ihnen widersprechend Scheinende verschwinde. So gewährt sie nur die subjective Befriedigung, daß wir mit uns einig sind, ohne zur Erkenntniß des Objectiven zu gelangen, während Kant diese Unmöglichkeit der objectiven Erkenntniß vielmehr aus dem innern Widerspruch unserer Vernunft ableitete: Wenn Kant sagt, die Materie des Gegebenen rührt von etwas Fremdem her, so begeht er den Irrthum, das Fremde als gegeben auszusprechen. Es wird hinzugedacht, wie wir überhaupt zu dem, was geschieht, Ursachen hinzuzudenken pflegen. Es gehört also selbst zu den Vorstellungsarten, die wir nach den Gesetzen unseres Denkens bilden und die keine von uns unabhängige Existenz haben. Wir können überhaupt gar nicht aus unserem Vorstellungskreise herausgehen. Wir haben gar keinen Gegenstand des Wissens, als unsere Vorstellungen und uns selbst; und die ganze Anstrengung unseres Denkens kann nur darauf gerichtet sein, daß uns der nothwendige Zusammenhang des Selbstbewußtseins mit den Vorstellungen einer äußeren Welt in allen Punkten klar werde.

---

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 2, 143.

Kant hat so den Idealismus erzeugt. Wir sind in unsern Begriffen völlig eingeschlossen, und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge. Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), muß wissen, daß nach seinem Sprachgebrauch es kein anderes System gibt.[1]

Unter der realen Natur der Dinge versteht Herbart aber nur die Erscheinungen, als Außendinge, nicht die Dinge-an-sich. Er nennt darum seine Philosophie realen Realismus, und macht die Dinge-an-sich zu bloßen Gedankendingen, die nicht erkennbar seien.[2] Subjectiver Idealismus und empirischer Realismus sind also, wie Kant[3] es forderte, bei Herbart nunmehr gänzlich mit einander verschmolzen. Er bezeichnet die Dinge-an-sich und die Erscheinungen mit dem Gegensatze des Unerklärlichen und Erklärbaren.[4] Die Philosophie soll daher nur die Vorstellungen der Erscheinungen erklären, und dadurch unsere Vorstellungen erst denkbar machen: Die Metaphysik bringt die Denkbarkeit der Begriffe, die uns die Erfahrung aufdringt, zu den Erfahrungserkenntnissen hinzu; und dies ist ihre einzige Bestimmung. Die Begriffe, die wir nun einmal haben, und nicht vermeiden können, von Widersprüchen zu säubern, und das Ungereimte zu vermeiden, darin äußert sich vorzüglich der Verstand. Keine Wissenschaft liegt mehr in der Mitte dieser Sphäre unseres Verstandes, als die Metaphysik. Sie muß zuerst die Frage, ob wir die Dinge-an-sich oder nur Erscheinungen erkennen können, unentschieden bei Seite setzen, und sich begnügen, einen vorläufigen Realismus erst in seiner Art zu vollenden, nämlich durch gehörige Bearbeitung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe (z. B. Veränderung, Ding

---

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 130, 162.

[2] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 208, 163; Hauptpunkte der Metaphysik (1806), S. 13.

[3] Siehe Oben, S. 77—78.

[4] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 217.

mit mehreren Merkmalen, Raum, Zeit, Bewegung). Nachdem hierüber erst eine denkbare Vorstellungsart auf dem Wege eines nothwendigen Denkens ist gewonnen worden, läßt alsdann das idealistische Problem sich auf eben dem Wege entscheiden, nämlich durch gehörige Bearbeitung derjenigen Widersprüche, die in dem Begriff des Ichs und eines Subjects mit vielen Vorstellungen gefunden werden.[1] Ueber diesen Standpunkt des Erklärens kommt Herbarts ganzes Philosophiren, selbst wo er an die eigentliche Metaphysik gehen wird, nicht hinaus: Der Denker bleibt stets in seinem Vorstellungskreise eingeschlossen.[2]

3. Was sind nun die Widersprüche, die durchs Erklären vermieden werden sollen? Herausschaffung des Widerspruchs ist der eigentliche Actus der Speculation. Es muß ihr also in der Erfahrung gegeben sein ein reines Vieles, aber auf irgend eine Weise zusammen; die Empfindungen und die Formen der Erfahrung sind dies wirklich Gegebene. Aber dies Zusammen ist von der Art, daß Widersprüche darin stecken, welche die Speculation ergreift und löst. Indem diese Widersprüche im Denken verbessert werden, erweitert sich die Erkenntniß; und die Methode besteht zugleich in Berichtigung und Ergänznng der Principien. Die Probleme der Metaphysik, an denen sich Widersprüche erzeugen, sind nun: Die Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen, die Veränderung des Dinges, und das Ich. Das Was der Dinge erhalten wir nicht durch Erfahrung. Die Erfahrung hat durch ihren Widerspruch zunächst auf den Causalbegriff geführt, weil dem Nachdenkenden sich der Widerspruch zeigt, daß ein Ding vor und nach der Veränderung dasselbe sein soll, obgleich es anders geworden, und folglich nicht mehr genau dasselbe ist; der Causalbegriff und seine Denkbarkeit muß also erklärt werden. Ferner läßt sich das Band der Merkmale nicht wahr-

---

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 194—195, 201—202.

[2] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 8.

nehmen. Der Widerspruch besteht darin, daß das Ding die Merkmale haben soll, und wir doch nicht wissen, was es ist. Endlich ist auch das Ich ein von der Erfahrung Gegebenes, und zwar voll der härtesten Widersprüche. Aechtes Begreifen der Erfahrung ist daher nicht zu hoffen, so lange man nicht die nämlichen Begriffe, in welchen die Widersprüche liegen, auf eine methodische Weise verbessert. Das Vortreffliche der Speculation des Parmenides ist das Bedürfniß, den Widersprüchen der Erfahrung zu entgehen.[1] In der That schnitt dieser, auf den Höhen der Speculation verweilend, den Knoten muthig durch, ohne ihn zu lösen, indem er alles Sein als Eins aussprach. Nach Herbart aber muß das System der Philosophie sich nur anfangs von der Erfahrung entfernen, um sich ihr am Ende wieder zu nähern: denn wenn es der Metaphysik unmöglich ist, es bei der Erfahrung bewenden zu lassen, so kommt diese zuletzt als Bestätigung und Rechnungs-Probe der Metaphysik in den Thatsachen der Psychologie doch wieder zum Vorschein.[2] Die Eleaten hatten dagegen die ächt philosophische Kühnheit, diese Probe zu verschmähen.

B. Die Metaphysik löst obige drei Probleme, indem sie von dem Was und dem einfachen Wesen der Dinge, von ihren Merkmalen, und dem Verhältnisse beider Seiten zu einander spricht. Das Dritte, die metaphysische Betrachtung des Ichs, greift schon in die Psychologie ein.

1. Herbart beginnt mit einem absoluten Sein, — ein Ausdruck, der zwar an die Schelling'sche Philosophie erinnert, doch ist auch bei ihm die Sache noch nicht über das Ding-an-sich hinaus, welches, wie bei Reinhold, in eine unendliche Menge von einfachen Dingen-an-sich zergangen ist: Vom Sein ist nur als von einem Begriffe die Rede. Mehr als das einfache Setzen des Seins würde Negationen herbeiführen, die das reine Sein

---

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 2, 5—6; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 26, 112, 114, 123—124, 131, 176, 166.

[2] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 191, 207.

keinesweges verträgt. Die Speculation sucht Beziehung, nothwendigen Zusammenhang. Da nun der Begriff des Seins von demjenigen, das da ist, allen Zusammenhang mit Anderm ausschließt, so kann man ihn das Zeichen der Null in der Metaphysik nennen. Er selbst aber, der Begriff, steht in nothwendiger Beziehung zu irgend einem Was; es gebührt ihm ein Was, das da sei.[1] Bei Herbart und seinen Vorgängern hat eben die wahrhafte Wirklichkeit kein anderes Prädicat, als den leeren Begriff des Seins: Im Seienden gibt es keinen ursprünglichen Wechsel, ebensowenig einen Wechsel anderer Art. Die Speculation ist hier mit der Erfahrung im Streite; die Erfahrung zeigt uns überall Wechsel. Die Meinung geht aufs wechselnde, das Wissen aufs unwandelbare Sein. Die nothwendige Vorstellung vom Sein als diesem Einen verbürgt uns eben durch ihre Nothwendigkeit, daß das Sein wirklich so sei. Der Wechsel der Substanz ist nicht Wechsel an ihr: in ihr also gar kein Wechsel in Bezug auf das, was sie eigentlich ist. Für das Seiende gibt es gar keinen Wechsel; und das wirkliche Geschehen ist demnach für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen. Das Was bleibt unbestimmt; es bleibt also auch völlig unbenommen, eine Vielheit des Seienden anzunehmen. Es entscheidet aber das idealistische Princip sich dahin, daß es wirklich eine Menge von Wesen außer uns gibt, deren eigentliches und einfaches Was wir gar nicht erkennen, über deren innere und äußere Verhältnisse wir aber eine Summe von Einsichten erlangen können, die sich ins Unendliche vergrößern läßt.[2]

2. Nachdem Herbart sich so ganz ohne Grund entschieden hat, daß es wirklich eine Menge von Wesen außer uns gibt, trägt er die Vielheit, wie sehr er sich auch anfänglich dagegen sperrte, in ein jedes derselben hinein: Von dem an sich unerkennbaren

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 9—10.

[2] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 157—159, 161, 205 (Hauptpunkte der Metaphysik, S. 10), 203.

einfachen Was der Wesen läßt sich so viel bestimmen, daß es nicht blos Verschiedenheit enthalte, sondern auch conträre Gegensätze bilde. Das einfache Was der Wesen muß in mehrere Begriffe, Merkmale, zerlegbar gedacht werden, die gleichwohl keinesweges eine Vielheit in dem Seienden bilden dürfen. Was als seiend gedacht wird, ist Wesen. Als was gedacht, ist es Bild. Das Bild ist nicht, was in ihm gebildet wird; sollte es sein als Bild, so bedürfte es dazu eines neuen Seins, eines Bildenden, der Intelligenz. Das Wesen ist Eins, sofern es ist, wenn auch das Bild der Intelligenz sich immerhin durch eine Mehrheit von Begriffen bestimmen dürfte. Die Form ist nicht gegeben weder in noch außer der Materie. Wir sehen Zusammenhang ohne Zusammenhangendes, Beschaffenheiten ohne ein Beschaffenes, Vorstellungen ohne Vorgestelltes. Dies durchzuarbeiten, ist Sache des Skepticismus. Auf die Frage, Woher die Form, hat Kant geantwortet. Da ist er zu Hause. Zwar die Antwort, Aus dem Gemüthe, ist vergeblich; denn aus ihm käme alle Form zu allem Gegebenen. Die Frage aber ist nach dieser und jener bestimmten Form für dies und das Gegebene. Warum ist hier ein Viereck, da eine Rundung? Kant sagt, wir bringen das Gegebene unter die aprioristischen Formen. Damit erklärt sich aber nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung. Das Gemüth hält für alles Gegebene dieselben und die sämmtlichen Formen bereit. Will man jedem Gegebenen überlassen, sich nach seiner Art diese Formen gehörig zu bestimmen und auszuwählen, so müssen im Gegebenen gerade so viel Beziehungen auf unsere Formen vorkommen, als wir in den Erscheinungen bestimmt finden. So erhält das Ding-an-sich dieselbe Mannigfaltigkeit von Prädicaten, als die Erscheinung. Es kommt aber darauf an, zu erklären, warum wir hier dies, dort jenes wahrnehmen.[1] Diese richtige Polemik gegen Kant

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 203—204 (Hauptpunkte der Metaphysik, S. 10—11, 6—7), 198.

hat Herbart nun bewogen, einen ganz neuen Weg zur Lösung dieses Widerspruchs einzuschlagen.

3. Zu dem Ende muß das Verhältniß des einfachen Was zu den vielen Merkmalen angegeben werden: Wie so kommt das Eine Ding zu mehreren Eigenschaften? Es hilft nichts, um den Widerspruch zu vermeiden, zu sagen: Die Dinge-an-sich kennen wir nicht. Denn widersprechende Begriffe passen ebensowenig auf das, was zu sein scheint, als auf das, was ist. Alle Formen findet man vor. Die Complexion der vielen Eigenschaften ist erst das Reelle, nicht das Einfache der Empfindung. Die Sachen, als Complexionen jenes Einfachen, bloße Formen des Nicht-Reellen, sind also noch weniger reell. Wird die Metaphysik keine Realität haben? Wird sie sich nicht selbst eine setzen? Die Empfindung ist Schein; aber so viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein. Diese Welt ist eine Scheinwelt. Als ein wahres Reales kann die Materie nicht gedacht werden; aber die Gesetzmäßigkeit des Scheins aus dem Realen zu erklären, das läßt sich leisten. Bestimmte Complexionen von Merkmalen, sammt deren in der Erfahrung gegebenen Veränderungen, erklären wir uns durch die Annahme bestimmter Substanzen, oder wenigstens durch Voraussetzung bestimmter Verhältnisse unter den uns freilich unbekannten Substanzen. Und die Probleme von der Veränderung und den mehreren Eigenschaften eines Dinges werden aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Die Gegensätze, welche das einfache Was der Wesen bildet, sind an sich nicht reale Prädicate der Wesen. Daher muß noch eine formale Bedingung des Zusammen mehrerer Wesen hinzukommen, damit die Gegensätze einen realen Erfolg haben können; der Erfolg ist Leiden und Thätigkeit zugleich, ohne Uebergang irgend einer Kraft aus dem einen ins andere. Die Wesen erhalten sich selbst gegen die Störungen; die Störung gleicht einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande. Zur Auseinandersetzung dieser Begriffe

im Denken muß man zwei Hülfsbegriffe anwenden: die zufälligen Ansichten und den intelligiblen Raum (mit Zeit und Bewegung); die zufälligen Ansichten dienen blos zur Erklärung.[1]

a. Er erläutert dieselben also: Das Bild, welches die Intelligenz sich vom Wesen macht, um wahres Bild des Wesens zu sein, muß die Mehrheit der Merkmale wieder in Einen Gedanken vereinen; die Mehrheit ist also dem Wesen zufällig, das Auffassen des Vielen in einem Dinge eine zufällige Ansicht. Die vielen Vorstellungen müssen in eine Total-Vorstellung zusammenfließen; sonst wäre eine solche Ansicht unbrauchbar, um ein Wesen dadurch zu denken. Der speculative Faden reißt hier ab. Complexionen von Empfindungen sind Dinge. Die Mehrheit der Merkmale des Dinges kann nicht auf ein einfaches Was zurückgeführt werden. Die Merkmale können also nicht bestimmen, was da ist. Was da ist, wiewohl uns völlig unbekannt, erträgt gewiß nicht diese vielen Merkmale. Das Viele und das eine Seiende soll dasselbe sein. Dieser Widerspruch ist zu lösen.[2] Das Ding-an-sich, obgleich als das Hohlste gewußt, soll doch das wahrhaft Substantielle sein.

Den nähern Ursprung dieser zufälligen Ansichten entwickelt folgende metaphysische Deduction: Jedes Merkmal für sich ist beharrlich. In den Complexionen, die wir Dinge nennen, ändern sich aber einige Merkmale, andere beharren. Wegen der veränderten Merkmale ist die Complexion eine andere, wegen der beharrenden ist sie dieselbe; es liegt also der Widerspruch vor Augen, daß Eine Substanz verschiedenen, verschiedene Einer identisch sein sollen. Für Eine Substanz also gibt es ein vielfaches Zusammen mit anderen und wieder anderen Substanzen: ein so vielfaches, wie viele Merkmale ein und dasselbe Ding zeigt, sowohl gleichzeitige als successive. Diese Merkmale werden

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 123—124; Hauptpunkte der Metaphysik, S. 7—8; Lehrbuch zur Einl. in die Phil., S. 251, 209, 203—204.
[2] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 11—13.

aufs Sein, aber nicht aufs reine Wesen zurückgeführt, sondern auf ein vielfaches Zusammen vieler reinen Wesen mit einem einzigen.[1] Herbart hält hier den in der Hegel'schen Phänomenologie[2] betrachteten Standpunkt der Dingheit fest, wo die Eigenschaften des einfachen Wesens nur durch die Beziehung auf Anderes hervortreten. Ebenso muß aber auch etwas in der Dingheit diesen Eigenschaften entsprechen. Herbart fährt daher auch fort: Jede Complexion von Merkmalen, soll sie aufs Sein bezogen werden, treibt, gerade so wie die Veränderung, für jedes der Merkmale über die zu Grunde liegende Substanz zu einem neuen Wesen hinaus. Das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern mit ihm darin begriffenen. Insofern sind die Accidenzien zuzuschreiben dem Andern, als einer Kraft. Dessenungeachtet bleibt das Wesen einfach. Im Zusammen, wo jedes der Wesen Kraft wird, muß deshalb eine Verneinung Statt haben. Das einfache Was der Wesen weiß aber von keiner Verneinung. Daher werden wir auf die zufälligen Ansichten getrieben. Die Summe der endlichen Dinge ist nur eine zufällige Ansicht für Spinoza's Gott; so gedacht, würde seine Lehre die erste Bedingung der Wahrheit erfüllen. Alles Geschehen wäre nur Gedankending, wenn nicht mehrere Wesen einander dahin brächten, auf bestimmte Weise wider einander als das zu bestehen, was sie sind.[3]

b. Der andere Hülfsbegriff ist der **intelligible Raum**: Ob die Wesen für einander sind oder nicht, ist hiermit noch nicht entschieden. Daß anstatt des Nichtzusammen der Wesen ihr Zusammen eintreten könne, nöthigt uns, jedem von ihnen im Gedanken das andere beizufügen. Jedes gibt dem andern einen Ort; das ist der **intelligible Raum**. Nur von dem Gegensatz des Zusammen und Nichtzusammen schreibt aller Raum sich

---

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 14—15.
[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 84—99.
[3] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 16—17; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 205.

im Denken muß man zwei Hülfsbegriffe anwenden: die zufälligen Ansichten und den intelligiblen Raum (mit Zeit und Bewegung); die zufälligen Ansichten dienen blos zur Erklärung.[1]

a. Er erläutert dieselben also: Das Bild, welches die Intelligenz sich vom Wesen macht, um wahres Bild des Wesens zu sein, muß die Mehrheit der Merkmale wieder in Einen Gedanken vereinen; die Mehrheit ist also dem Wesen zufällig, das Auffassen des Vielen in einem Dinge eine *zufällige Ansicht*. Die vielen Vorstellungen müssen in eine Total-Vorstellung zusammenfließen; sonst wäre eine solche Ansicht unbrauchbar, um ein Wesen dadurch zu denken. *Der speculative Faden reißt hier ab.* Complexionen von Empfindungen sind Dinge. Die Mehrheit der Merkmale des Dinges kann nicht auf ein einfaches Was zurückgeführt werden. Die Merkmale können also nicht bestimmen, was da ist. Was da ist, wiewohl uns völlig unbekannt, erträgt gewiß nicht diese vielen Merkmale. Das Viele und das eine Seiende soll dasselbe sein. Dieser Widerspruch ist zu lösen.[2] Das Ding-an-sich, obgleich als das Hohlste gewußt, soll doch das wahrhaft Substantielle sein.

Den nähern Ursprung dieser zufälligen Ansichten entwickelt folgende metaphysische Deduction: Jedes Merkmal für sich ist beharrlich. In den Complexionen, die wir Dinge nennen, ändern sich aber einige Merkmale, andere beharren. Wegen der veränderten Merkmale ist die Complexion eine andere, wegen der beharrenden ist sie dieselbe; es liegt also der Widerspruch vor Augen, daß Eine Substanz verschiedenen, verschiedene Einer identisch sein sollen. Für Eine Substanz also gibt es ein vielfaches *Zusammen* mit anderen und wieder anderen Substanzen: ein so vielfaches, wie viele Merkmale ein und dasselbe Ding zeigt, sowohl gleichzeitige als successive. Diese Merkmale werden

---

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 123—124; Hauptpunkte der Metaphysik, S. 7—8; Lehrbuch zur Einl. in die Phil., S. 251, 209, 203—204.

[2] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 11—13.

aufs Sein, aber nicht aufs reine Wesen zurückgeführt, sondern auf ein vielfaches Zusammen vieler reinen Wesen mit einem einzigen.[1] Herbart hält hier den in der Hegel'schen Phänomenologie[2] betrachteten Standpunkt der Dingheit fest, wo die Eigenschaften des einfachen Wesens nur durch die Beziehung auf Anderes hervortreten. Ebenso muß aber auch etwas in der Dingheit diesen Eigenschaften entsprechen. Herbart fährt daher auch fort: Jede Complexion von Merkmalen, soll sie aufs Sein bezogen werden, treibt, gerade so wie die Veränderung, für jedes der Merkmale über die zu Grunde liegende Substanz zu einem neuen Wesen hinaus. Das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern mit ihm darin begriffenen. Insofern sind die Accidenzien zuzuschreiben dem Andern, als einer Kraft. Dessenungeachtet bleibt das Wesen einfach. Im Zusammen, wo jedes der Wesen Kraft wird, muß deshalb eine Verneinung Statt haben. Das einfache Was der Wesen weiß aber von keiner Verneinung. Daher werden wir auf die zufälligen Ansichten getrieben. Die Summe der endlichen Dinge ist nur eine zufällige Ansicht für Spinoza's Gott; so gedacht, würde seine Lehre die erste Bedingung der Wahrheit erfüllen. Alles Geschehen wäre nur Gedankending, wenn nicht mehrere Wesen einander dahin brächten, auf bestimmte Weise wider einander als das zu bestehen, was sie sind.[3]

b. Der andere Hülfsbegriff ist der intelligible Raum: Ob die Wesen für einander sind oder nicht, ist hiermit noch nicht entschieden. Daß anstatt des Nichtzusammen der Wesen ihr Zusammen eintreten könne, nöthigt uns, jedem von ihnen im Gedanken das andere beizufügen. Jedes gibt dem andern einen Ort; das ist der intelligible Raum. Nur von dem Gegensatz des Zusammen und Nichtzusammen schreibt aller Raum sich

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 14—15.
[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 84—99.
[3] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 16—17; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 205.

her. Die Stellung in dem Raum des andern Wesens ist wandelbar, das ist die Geschwindigkeit: sie ist der Widerspruch, einem Wesen einen Punkt abzusprechen, und einen neuen zuzusprechen. Die Punkte liegen an einander, das gibt Richtung. Zwischen dem Aneinander und dem vollkommenen Ineinander (der vollkommenen Durchdringung) ereignet sich ein unvollkommenes Zusammen mit einem minderen Grade der Störung. Das Zuschreiben und Absprechen ist Nacheinander. Diese Form der Wiederholung — ein Abstractum — heißt Zeit. Man darf nicht von ursprünglich bewegenden Kräften reden; Bewegung ist nur secundäre Bestimmung eines Wesens gegen den Raum des andern. Intelligibler und empirischer Raum sind verschieden, indem nicht auch intelligibles Zusammen für empirisches Zusammen angenommen werden darf. Der intelligible Raum ist draußen, der sinnliche ist, wie bei Kant, der blos psychologische; ihre Begriffe sind identisch, aber nicht was in sie gesetzt ist. Im intelligiblen Raum sind die übersinnlichen Monaden, im sinnlichen die Körper; Beides zu vereinigen ist aber die Möglichkeit der Naturphilosophie.[1]

Alles dies klingt leidlich speculativ; doch sieht man leicht, daß es Herbart mit der Objectivität des Widerspruchs, durch die er in der That die Natur des Raums, der Zeit und der Bewegung begreifen würde, kein Ernst ist: Der intelligible Raum ist ein Hülfsbegriff, welcher entspringt, indem von dem nämlichen Wesen sowohl das Zusammen als Nichtzusammen soll gedacht werden. Raum, Zeit und Bewegung sind nicht real, so wenig als die Logarithmen, Sinus und Tangenten; aber sie dienen, wie diese, zu Durchgängen für das Denken, welches seinen eigenen Weg verfolgen muß, um in den erkennbaren Hauptpunkten mit der Natur der Dinge wieder zusammenzutreffen.[2] Aller dieser metaphysische Aufwand, der ihn eine Zeit lang von der Erfahrung

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 18, 20, 26—30; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 226.

[2] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 204.

abgeleitet, wird ihm zuletzt also nur dazu dienen, den Leser, nach aller Umarbeitung der Begriffe, beim gegebenen Inhalt der Erfahrung, der auch vorher schon da war, wieder abzusetzen.

c. Vorerst entwickelt er aber, nach Erklärung dieser metaphysischen Hülfsbegriffe, noch den eigentlichen Mittelpunkt seiner Lehre: Das reine Was der Wesen, was durch die zufällige Ansicht nicht getroffen wird, ist der Act der Selbsterhaltung jedes Wesens. Ihre Voraussetzung ist die Störung, welche die Möglichkeit zufälliger Ansichten und das Zusammen erfordert. Jede besondere Störung bestimmt einen besondern Act der Selbsterhaltung. Jede Störung sitzt den einander störenden Wesen unmittelbar auf; die Reihe ist nichts, als nur für den Beobachter. Daß der Gegensatz der Wesen, der keinesweges ein reales Prädicat derselben ist, die bezeichnete Folge oftmals, obschon bei Weitem nicht immer wirklich habe, dieses und nichts Anderes macht den Begriff des Zusammen der Wesen aus, welches, wo es vorkommt, nicht aus den Wesen, denen es zufällig ist, sondern aus den Erscheinungen geschlossen wird, zu deren Erklärung es muß vorausgesetzt werden.[1] In den Reflexions-Gegensatz des Dinges-an-sich und der Erscheinung das Speculative einzuschwärzen, ist Herbart gelungen. Ausführlicher wird diese Lehre bei der Betrachtung der Natur des Ichs entwickelt werden. Aber auch schon hier sehen wir, daß nach Herbart alle Mannigfaltigkeit der Erscheinung nur auf diesem Spiele und Kampfe absolut einfacher Substanzen beruht, welche im Innern einfach bleiben, obgleich ihr Kampf zufälligerweise als Mannigfaltigkeit von Eigenschaften angesehen wird. Diese Erklärungsart erklärt indessen nichts. Denn da wegen des einfachen Was der Wesen die Acte ihrer Selbsterhaltung und Störung auch dieselben sein müßten, so wäre damit zugleich die Art, wie wir die daraus entspringenden Merkmale auffaßten, immer dieselbe, und die Intelligenz könnte sich keine

---

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 17—18, 30; Psychologie als Wissenschaft, Th. I, S. 140.

Mannigfaltigkeit der Merkmale bilden. Diese muß also doch daher kommen, daß die Wesen ihre Selbsterhaltung und Störung auf eine verschiedene Weise äußern, und somit die Totalität der Bestimmungen, welche die sinnliche Erscheinung darbietet, im intelligiblen Wesen selbst gegründet ist. Dies gesteht Herbart dann auch ein ander Mal ausdrücklich ein: Der Grund würde nicht Grund sein, wenn man in ihm nicht alles das unentwickelt also zusammengedrängt voraussetzen sollte, was aus ihm hervorgehen wird. [1]

Hiermit verwickelt sich Herbart in viel größere Widersprüche, als die waren, welchen er durch solch' Erklären entgehen wollte. Denn wenn die Mannigfaltigkeit nur eine zufällige Ansicht ist, wie kann sie auch in dem Grunde noch angetroffen werden? Oder läugnet die Theorie, daß der Grund das Wesentliche, Nothwendige, Unveränderliche ist, aus welcher die Erscheinung hervorgeht? Was Herbart Grund nennt, ist vielleicht auch eine Kategorie, auf die er nur durch eine zufällige Ansicht gestoßen ist. Das Positive aber und die Rechtfertigung des Herbart'schen Systems ist, aus der Subjectivität der Vorstellungsphilosophie herauszustreben und die Mannigfaltigkeit der Erscheinung, welche das Subject bei Kant gänzlich auf sich nahm, aus dem einfachen Objecte selber zu erklären zu suchen. Herbart ist bei diesem Bemühen dahin gekommen, den Widerspruch begreifen und Einfachheit und Mannigfaltigkeit als Eins denken zu wollen, — ein ganz richtiger Gedanke. Doch begegnet es hier dem Verstande wie immer, wenn er die speculative Verknüpfung Entgegengesetzter fassen will, nur gedankenlos von dem einen zum andern hinüber und herüber zu gehen, ohne beide Gedanken zusammenbringen zu können. Dem Alter aber und der Ermüdung müssen wir es zuschreiben, wenn er in der letzten Darstellung der Metaphysik, dem mattesten Nachtrage seines ersterbenden Philosophirens, aus-

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 151.

drücklich zugibt: Alle Widersprüche können und sollen auch nicht aufgelöst werden.[1]

C. In der Psychologie söhnt sich die Erfahrung mit der Metaphysik und mit sich selbst wieder aus; und das ist dem Herbart Hauptangelegenheit in der theoretischen Philosophie. Diese Aussöhnung ist darin enthalten, daß die Principien der Psychologie Thatsachen des Bewußtseins sind: Wir rechnen zu den Thatsachen des Bewußtseins alles wirkliche Vorstellen; die ganze Psychologie ist nichts Anderes, als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen. Das Erkenntnißvermögen ist eine Summe von Thatsachen des Bewußtseins; und es fragt sich, wie viel Glauben die innere Anschauung verdiene.[2] Die Psychologie löst die im Ich wahrgenommenen metaphysischen Widersprüche, indem sie dieselben auf die Thatsachen zurückführt, und entwickelt daran die Natur des Ich. Den Beschluß des Herbart'schen Philosophirens bildet der Uebergang in die Glaubensphilosophie.

1. Dem Schein fehlt noch alles Entsprechende im Reiche des Seins. Die ganze dem Scheine zu Gefallen bisher angenommene intelligible Natur reicht nicht nur nicht hin, ihn zu erklären, sondern sie selbst scheint nur durch die Form des Scheins. Was da sei, muß auf allen Fall dadurch bestimmt sein, daß es den Schein trage, also ein vorstellendes Wesen. Das Ich verwickelt sich aber in Widersprüche: Zweierlei findet sich in einander verwickelt, der mannigfaltige Schein und die bloße Ichheit. Jedem von Beiden wäre bequemer, ohne das Andere. Der Schein braucht wohl einen Träger, ein den Schein Vorstellendes, aber nicht ein Sich-Vorstellendes; wodurch der Schein in eine unendliche Ferne aus dem Träger herausgetrieben wird. Aber eigentlich leidet das Ich den Schein gar nicht, auch nicht als sein unendlich entferntes Selbst; denn sein

[1] Allgemeine Metaphysik (1828 flg.), Th. II., Vorrede, S. XVI.

[2] Psychologie als Wissenschaft, Th. I, S. XI, 7, 13, 27, 36.

Object ist nur sein Subject. Das Ich setzt sich immer nur als sich; setzte es sich als A, so würde Ich zum Dinge gemacht. Das Ding ist um nichts besser, wenn man es für den Träger irgend eines bestimmten Scheins ausgibt. Wäre Ich der Träger eines mannigfaltigen Scheins, so zeigte es kein einfaches Was; es zeigt auch nichts, was nur als zufällige Ansicht von ferne erträglich wäre. [1]

Der zu lösende Widerspruch ist, daß zum Ich ein fremdes Object gehört und auch nicht gehört. [2] Denn um eine Vorstellung zu haben, muß das Ich ein Vorgestelltes haben. Es hat aber immer nur mit seiner Vorstellung, nie mit dem Vorgestellten zu thun; und auch wenn es sich vorstellt, ist es sich nicht Object, sondern hat es nur mit der Vorstellung seiner als eines Objects zu thun. Dies drückt Herbart so aus: Ich stellt sich vor; Sich ist das Ich selbst, also das Sich-Vorstellende; also Ich stellt das sich Vorstellende vor. Auch hier ist sich noch darin; also Ich stellt das vor, was vorstellt das sich Vorstellende, u. s. f. ins Unendliche. Von den Objecten, aus und durch sie selbst geleitet, müssen wir zu uns kommen: unser Vorgestelltes muß uns über sich selbst hinausheben, damit wir zu uns kommen. Nicht die Lehre vom Ich, sondern von den Gegensätzen und Hemmungen unserer Vorstellungen unter einander macht den Hauptstamm der Forschung aus. [3]

2. Um die im Ich vorhandenen Widersprüche zu lösen, wird es zu einer eben solchen Abstraction, als das Ding-an-sich ist, ausgeklärt, und dies caput mortuum dann als die eigentliche Natur des Ich ausgesprochen: Daß der Gegenstand unseres Wissens eine große und weite Erscheinungswelt in uns und außer uns ist, das ist die Basis des wahren Wissens. Es ist nämlich nur nöthig, die Bedingungen zu finden, unter welchen allein die

---

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 31—33.
[2] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 103.
[3] Ebendaselbst, Th. I, S. 94, 106, 108, 82.

Erscheinungswelt erscheinen kann. Das vorstellende Subject ist eine einfache Substanz, und führt mit Recht den Namen Seele. Die Vorstellungen enthalten nichts von außen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äußern Bedingungen erzeugt, und ebensowohl von diesen, als von der Natur der Seele selbst, ihrer Qualität nach, bestimmt. Die Seele ist demnach nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft; sondern sie wird es unter Umständen. Vollends die Vorstellungen, einzeln genommen, sind keinesweges Kräfte; aber sie werden es, vermöge ihres Gegensatzes unter einander. Die Ichheit beruht auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage, wovon jeder Theil ihr zufällig ist, sofern die übrigen Theile noch immer dem Ich zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen wäre. Es müssen die mannigfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll. Die Seele bekommt nicht Vorstellungen von außen, sondern erzeugt sie innerlich, jedoch nur als Selbsterhaltungen, die sich nach Störungen, unmittelbar durch die Sinnesorgane, richten. Das sich Durchdringen der Vorstellungen ist als Einheit der Complexionen Substanz. Das Ich ist ein Unwesen, wofern nicht jedes Element seines Scheins als innrer Act der Selbsterhaltung gegen Störungen durch andere Wesen anzusehen ist. Nur im gemeinen Ich lassen sich die Widersprüche auflösen, nicht in der transscendentalen Anschauung, welche in sich zugleich die Wurzel der andern, die allgemeine Wurzel, sieht; das ist nur mislungene Speculation.[1] Hier wird die ächte Lösung des Widerspruchs, die Schelling versuchte, durch einen Seitenhieb im Vorbeigehen angegriffen.

Die psychologischen Thatsachen faßt Kant falsch auf; nicht der Geist verbindet die Materie, sondern das Mannigfaltige der Erscheinungen muß schon verbunden sein. Kant verlangt eine

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 116—117, 112, 104, 108; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 208; Hauptpunkte der Metaphysik, S. 33—34.

rigene Handlung der Synthesis, damit das Mannigfaltige der Wahrnehmung in die Einheit des Objects zusammengehe. Vielmehr Alles in der Seele ist unmittelbar und von selbst Eins, sofern es sich nicht hemmt. Daher muß man gerade umgekehrt nach Erklärungen suchen, wie es zugehe, daß wir nicht überhaupt nur ein einziges Object vorstellen, worin alle Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung zusammenfließe. Hierin hängt die Seele von den Wesen außer ihr ab; und eben das ist der Grund, warum es überhaupt Erkenntniß gibt, dergleichen es in den unmittelbaren Vorstellungen der Seele, den unmittelbaren Selbsterhaltungen, gar nicht gibt. Durch die veränderliche Lage der Dinge sondern sich uns die Dinge; was ungetrennt zusammenbleibt, ist für uns Ein Ding. Was ist das Band der Merkmale dieses Gegenstandes? Die Seele macht ein ungetrenntes Vorstellen aus allen gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellungen, sofern sie sich nicht hemmen. Alle unsere Vorstellungen, blos und lediglich darum, weil sie in uns beisammen sind, würden ein einziges, aus gar keinen Theilen bestehendes, gar keiner Art von Absonderung fähiges Object vorstellen, und zwar ebensowohl ein unzeitliches als ein unräumliches Object, wenn die bekannten Hemmungen und Gegensätze der Vorstellungen nicht wären. [1]

Auch die einzelnen Thätigkeiten der Seele sucht Herbart aus solchen Prämissen zu entwickeln: Um uns selbst sammt unseren Vorstellungen von der Welt denken zu können, müssen wir ein mannigfaltiges Reales in allerlei Lagen und Verhältnissen annehmen. Dennoch sind alle Gegenstände des Wissens lauter Vorstellungen. Anschauen, Denken, Begierde, Alles fällt in die eine große Klasse psychologischer Ereignisse. Es kann eine unendliche Anzahl von Vorstellungen vorhanden sein, ohne daß sie im geringsten im Bewußtsein zu spüren sein würden, so lange

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 199, 245; Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 168.

dasselbe im Zustande des Gleichgewichts aller Vorstellungen wäre und bliebe. **Bewußtsein** ist die Gesammtheit des jedesmal gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellens. Die Objecte inhäriren dem Ich, als Subject, nicht; Ich wird nur zufälligerweise Subject für diese Objecte. Dabei wird ihre Eigenthümlichkeit aufgehoben, nicht aber durchs Subject; sie heben sich einander auf. In dieser Aufhebung beharren sie, auch nachdem das Zusammen, also die wirkliche Störung weggefallen ist, — das **Gedächtniß**. Das Zusammen der einander aufhebenden Objecte soll gleich sein dem Subjecte. Zufolge der Aufhebung muß das Subject die Objecte als Bilder finden; hinterher muß es den Bildern, als solchen, das Sein zuschreiben. Das Subject ist Subject für nichtige Bilder, Vorstellendes für Vorstellungen; die Objecte sind nicht, was sie darstellen: ihr Sein ist das Subject selbst. Das Ich setzt sich als gemeinschaftliches Sein, dem jedes der Bilder zufällig ist. Der Anknüpfungspunkt, vermöge dessen ich mich setze, sind die eigenen unmittelbar gegenwärtigen Bilder. [1]

Dies gibt uns eine Reihe von **psychologischen Postulaten**, wozu die Erklärungen gesucht werden müssen in der Beschaffenheit und Folge derjenigen Aufrechthaltungen, welche uns als Vorstellungen bekannt sind. Indem die Vorstellungen einander hemmen, vernichten sie sich nicht; das Gehemmte dauert also als ein **Streben** fort. Jede wird in einem gewissen Grade gehemmt; die Thätigkeiten hemmen einander im umgekehrten Verhältniß der Kräfte. Jede Complication von Merkmalen, welche wir Ding nennen, macht Einen Gemüthszustand. Wird eine Vorstellung gegen eine Hemmung fortdauernd hervorgetrieben, so daß sie der Hemmung nicht weicht, sondern dagegen drängt, so heißt sie **Begierde**. Denn Begierde will Befriedigung, und Befriedigung ist vollendetes Vorstellen des Begehrten. **Gefühl**

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 67—68; Th. I., S. 174, 177; Hauptpunkte der Metaphysik, S. 35—36.

ist der Zustand, wo ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepreßt schwebt. Entbinden gewisser Vorstellungen durch andere sind rüstige Affecte, Herabdrücken derselben beschränkende Affecte. Verstand ist das Vermögen, uns im Denken nach der Qualität des Gedachten zu richten: Vernunft das Vermögen, zu überlegen und nach dem Ergebniß der Ueberlegung sich zu bestimmen. Die einfachen Vorstellungen (Empfindungen) haben kein Vorgestelltes außer sich selbst; sie sind nur innere Zustände der Seele. Die Thatsache von einer reinen Vernunft mit einem Vorrathe von Ideen und Befehlen gehört zu den bestrittenen. Vorstellen, Fühlen und Begehren sind die drei obersten Klassenbegriffe für das geistige Leben. Es ist die Frage, wie man sie zusammenfassen müsse, um die Einheit des geistigen Lebens richtig zu erkennen. [1]

Dies geschieht nun dadurch, daß ihr Unterschied zu einem blos quantitativen, also gleichgültigen wird: Die Vorstellungen sind nichts Anderes, als Selbsterhaltungen der Seele. Die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen, welche ihre Qualität behalten, ist blos quantitativ. [2] Durch dies an Schelling streifende Hervorheben der Kategorie der Quantität geht die Herbart'sche Psychologie in bloße Rechnung über. Die einzelnen Thätigkeiten der Seele unterscheiden sich von einander blos durch ein Mehr oder Weniger von Hemmung, Störung und Selbsterhaltung, und werden also durch algebraische Formeln ausgedrückt, die von Schritt zu Schritt complicirter werden. Wo der Geist auf solche Rechenexempel reducirt wird, wie sie sich durch hunderte von Seiten hindurchziehen, da schweigt natürlich nicht nur jedes Erkennen und vernünftige Philosophiren, sondern auch eine gesunde Kritik. Es ist nur zu verwundern, wie Einer bei solchem Formelwesen aushalten, und glauben könne, mit Quadratwurzeln und dergleichen

---

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 36, 38, 41; Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 72, 101, 39—41, 48, 63.

[2] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 141, 147.

die metaphysische Natur des Geistes begriffen zu haben. Diese Formeln sind auch so ohne allen Einfluß auf die eigentliche metaphysische Ansicht Herbarts, daß sie ganz übergangen werden können, und blos für eine zufällige Ansicht und ein isolirtes Zeitproduct angesehen werden müssen, hervorgerufen theils durch die mathematische Methode Schellings, theils durch Bardili's Beispiel.

Daß dieses letztere viel auf Herbart gewirkt habe, zeigt sich ganz klar nicht nur durch den inneren Zusammenhang, welchen beide Systeme (wenn man ihnen anders dieses Namens Ehre zugestehen will) haben, sondern auch durch mehrere außerwesentliche Aehnlichkeiten, obgleich Herbart jede Erwähnung Bardili's, und jeden Schein vermeidet, als ob er in der διαδοχή der Schule auf ihn gefolgt sei. Zu solchen Anklängen rechne ich die als Idiosynkrasie zu betrachtende Vorliebe Bardili's für die Thiere, die auch Herbart nicht verbergen kann. Was Bardili nur vom Pferde-Ich behauptete, verallgemeinert Herbart consequenter Weise: „Die Erfahrung der Thiere hat auch die Kategorien, nur können sie dieselben nicht aufbewahren: das geschieht durch die Sprache, worin Aristoteles mit großem Rechte die Kategorien suchte; sie sind also nicht a priori im Verstande. Das Einzige, was die empirische Psychologie hierüber zu sagen nöthig hat, ist: Beobachtet die Hunde." [1] „Der Mensch muß nicht so vornehm thun gegen die Thiere. Rudolphi meint (Physiologie, §. 32), mechanische Hindernisse seien nicht Schuld, daß die Thiere keine Sprache besitzen, — also psychische. Jedoch Hunde würden sprechen, wenn sie Sprachwerkzeuge hätten" (als ob ihnen Zunge, Kehle und Gaumen fehlten, und manche Thiere es nicht auch wirklich zu einzelnen menschlichen Lauten brächten). „Sie sind mehr durch das Unbehülfliche ihrer äußeren Organe, als in geistiger Hinsicht" (!) „beschränkt. Es ist übrigens sehr gut, daß sie nicht sprechen können. Höben sie sich je merklich über ihren jetzigen Standpunkt, so würde der

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 191.

Mensch sie nicht mehr neben sich leiden.“ [1] Er hätte wahrscheinlich zu fürchten, daß sie ihn überflügeln würden! Der Standpunkt, welcher durchs Denken nicht zu Gott gelangen kann, hat ganz Recht, nicht so vornehm gegen die Thiere zu thun; denn er hat die wesentliche Scheidewand zwischen Mensch und Thier niedergerissen. Da auf diese Weise die Annäherung von Thier und Mensch eine gewisse Nothwendigkeit für den Standpunkt dieser Philosophen erhält, so liegt darin die Rechtfertigung, warum eine Geschichte der Philosophie dieser Grille im Vorbeigehen Erwähnung thun konnte.

Aus diesen dürren Principien soll nun die Natur, und der ganze Reichthum der geistigen Welt in Staat, Aesthetik, Moral u. s. f. erörtert werden. Solche Ausführungen können dann nicht anders, als höchst dürftig ausfallen. Einerseits sind es ganz unlebendige Wiederholungen des Princips der Störungen und Selbsterhaltungen, wie die Lehre vom Staat: Der Staat ist nur Zusammenschmelzung des ursprünglich Getrennten und Vielen. Der Staat als Verhältniß mehrerer Gewalten (nach Montesquieu) widerspricht sich. Dieser Widerspruch muß sich auf dieselbe Art auflösen, wie bei andern Begriffen. Die Menschen hemmen sich gegenseitig im Staate; dies ist weder bellum omnium contra omnes, noch Gesellschaftsvertrag. Größere und kleinere Gruppen (Gemeine, Adel, Fürst) sind im Conflict; der Staat ist das Gleichgewicht. [2] Der andere Weg, den Herbart einschlägt, besteht darin, sich in durchaus mit dem Principe nicht zusammenzubringenden äußerlichen Reflexionen zu ergehen, wie wenn es in der Aesthetik zu nichts Bemerkenswertherem kommt, als daß er, Herbart, den Walter Scott lieber lese, als den Ariost und Calderon. [3]

---

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 191, 194, 240—241.

[2] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 271; Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 11—12, 17, 19—20.

[3] Psychologie als Wissenschaft, Th. II., S. 435—436.

3. In Ermangelung des Wissens endet auch die Herbart'sche Philosophie mit einem **Glauben**, der, als die nothwendige Ergänzung für alle diese Philosophien, noch mit wenigen Worten zu berühren ist. Den Uebergang aus der Metaphysik in das Reich des Glaubens findet Herbart ganz auf Kantische Weise da, wo die mechanische Naturbetrachtung einer Betrachtung nach Zwecken Platz machen muß: Durch den Glauben haben wir die Hypothese eines nach Zwecken in der Natur wirkenden Geistes, wie wir Menschen zu sehen glauben, weil sie zweckmäßig handeln. Immer ist das Gegebene die Grundlage dieser Vorstellungsart. Die teleologische Naturbetrachtung ist Stütze des religiösen Glaubens. Für das Wissen Gottes fehlen uns die Data. Die **Religion** würde nicht gewinnen, wenn Gott in scharfen speculativen Umrissen deutlich dem Forscher dastände. Die Demuth, welche die Religion verlangt, wird durch das Wissen des Nichtwissens begünstigt. Es ist irrig, blos aus dem Praktischen auf Gott zu schließen, wie Kant.[1]

Da die abstracten Principien der Störungen und Hemmungen schon mechanische Phänomene nur nothdürftig zu erklären vermögen, höhere Naturerscheinungen durch sie begreifen zu wollen aber vollends absurd wäre: so sagt Herbart sehr naiv, daß bei der **Physiologie**, welche die organischen Gebilde der Natur betrachtet, sich die Begreiflichkeit stufenweise vermindere.[2] Den Zweckbegriff, der hier eintritt, reservirt Herbart nämlich fürs bloße Glauben, und ist also so gutmüthig, das Ungenügende seiner Principien selber einzugestehen, und sie nicht auf Alles ausdehnen zu wollen: Der strenge Realismus, wie er hier dargestellt worden, läßt für vorstellende Wesen keine bessern Erscheinungen erwarten, als das bunteste Gemisch von Störungen. Im Reiche der Organisation und am Himmelsgewölbe steht es anders

---

[1] Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 213—214, 216.

[2] Ebendaselbst, S. 269.

aus. Was daraus zu schließen, haben die edelsten Gemüther schon in sich befestigt. Dieser Versuch der Metaphysik darf sich nicht eindrängen in die Gefühle derer, welche nur leben im Glauben.[1] Im verstärkten Accent auf diesen Glauben und die Richtigkeit unseres Wissens endet auch die neueste Metaphysik damit, daß wir an Gott darum glauben, weil wir nicht wissen, was er ist: und wir vielleicht künftig noch, besonders aber auf anderen Weltkörpern neue Erfahrungen, die unser Wissen erweitern, machen könnten.[2]

So blühete in ihrem letzten Sprößling die Kantische Richtung, nachdem sie in allen Gegenden Deutschlands ihren Sitz aufgeschlagen, lange Jahre in Königsberg, zu ihrer Wiege zurückgekehrt, bis sie endlich dort in unsern Tagen der Hegel'schen Schule hat weichen und ins Ausland wandern müssen. An ihrer Geburtsstätte beginnen wir nun, in die Vergangenheit wieder zurückschreitend, eine zweite Richtung der deutschen Philosophie, die Glaubensphilosophie, der Preußen gleichfalls den Ursprung gegeben hat. Es darf nicht Verwunderung erregen, daß wir von der Gegenwart, von jetzt lebenden, lehrenden und schreibenden Philosophen mit einem Male einen Sprung, wohl sechzig Jahre und darüber, rückwärts machen. Die Hauptevolutionen der deutschen Philosophie gehen synchronistisch neben einander; und wenn wir den letzten Athemzug der ersten bis in die Gegenwart geführt haben, so müssen wir zurück, um auch die zweite bis dahin zu geleiten. Wenn dann auch ein späterer Schüler eines Philosophen die folgenden Lehrgebäude gekannt und von ihren Einflüssen nicht ganz frei geblieben ist, so liefert doch das Nichtverstehen derselben den besten Beweis, daß ein Solcher seinem Wesen nach dem früheren Standpunkte angehört. Dies Misverstehen äußert sich meist als gallsüchtige Kritik, wogegen man gegen

[1] Hauptpunkte der Metaphysik, S. 45—46.

[2] Allgemeine Metaphysik, Th. II., S. 670—679.

frühere Systeme, die man wirklich übersieht, weit billiger ist, und auch das Positive derselben anerkennt. So nennt Herbart kurzweg die Behauptung der späteren Philosophie (Schellings und seiner Schüler), mehr als die Erscheinungswelt erkennen zu wollen, eine Thorheit: „Seit diese Thorheiten in Umlauf kamen, ist die Philosophie mit einer Geschwindigkeit rückwärts gegangen, die selbst mir, dem Zeitgenossen, beinah unbegreiflich vorkommt. Künftige Literatoren, wenn sie die nüchternen Werke Kants so nahe beisammen finden mit der Deutelei, die heute Philosophie heißt, werden den Jahreszahlen auf den Büchertiteln nicht trauen." [1] Es ist wohl nur Bescheidenheit, wenn Herbart seine eigenen, viel nüchterneren Schriften nicht erwähnt, deren Titel doch noch nähere Jahreszahlen tragen. Sehr begreiflich müssen wir es aber finden, daß wer selber gegen seine Zeitgenossen den Krebsgang geht, deren vorwärtsschreitende Bewegung für einen Rückschritt ansieht. Und das Bewußtsein dieses Krebsgangs dämmert auch manchmal in ihm auf: Die starren Kantianer haben Recht, daß sie nicht mit den rüstigen Führern der Zeit vorwärts eilen wollten; aber sehr Unrecht, wenn sie vom Standpunkt Kants auch nicht weiter rückwärts gehen wollen. [2] In diesem Bestreben dient ihnen Herbart denn auch redlich zum Vormann.

Das Genauere des Uebergangs der Herbart'schen Denkweise in die Glaubensphilosophie ist darin zu suchen, daß, indem das Ich, wie jedes andere Ding, ein einfaches Wesen mit Störungen und Selbsterhaltungen ist, der Gegensatz von Subject und Object nunmehr gänzlich verschwunden ist. Während also die Vorstellung sie noch aus einander hielt und beide Seiten in sich unterschied, so ist diese vollständige und zwar ganz subjective Identität des Subjects und Objects das Gefühl, welches dann in der Glaubensphilosophie auch zum Principe gemacht wird.

[1] Psychologie als Wissenschaft, Th. I., S. 117.
[2] Ebendaselbst, S. 383.

Zweites Kapitel.

Die Glaubensphilosophie.

Kants Philosophie war ein Muster von Strenge des Räsonnements, wenn auch die methodische Form nur unvollkommen blieb. Jedes seiner Philosopheme hängt genau mit dem anderen zusammen; und man kann ihm den Namen eines Systematikers nicht versagen. Er hegt [1] selber „die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und Alles aus Einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet." Dabei sieht durch den formellen Verstand des Systems und jenseits desselben der speculative Inhalt der Wahrheit stets, als ein gefordertes Ideal, hindurch; so daß Hamann [2] diese Philosophie Mystik nennen konnte, d. h. eben den der philosophischen Form entbehrenden speculativen Inhalt. Wenn Kant über diese Benennung stutzig wurde, und äußerte, er wüßte gar nicht, wie er zur Mystik käme: [3] so hat dies darin seinen Grund, daß die Verstandes-Reflexion in seinem Bewußtsein zu überwiegend war, um den speculativen Hintergrund nicht daraus zu verdrängen, wie ihm dies denn wirklich in seinen spätern Schriften allmälig selber immer mehr gelang. Doch ließ der ursprüngliche Lebenssaft, der aus dieser Wurzel hervorquoll, sich, ungeachtet der späteren Zuschneidungen Kants, so wenig zurück-

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, S. 162.

[2] Hamanns Schriften (herausgegeben von Roth, 1821—1825), Th. VI., S. 212.

[3] Ebendaselbst, S. 227—228.

drängen, daß, wie er selber gesteht,[1] auch einer seiner unmittelbaren Schüler in seiner Philosophie Mystik fand, und den Verstand (das endliche Erkennen) für sterblich hielt. Gegen jene Verendlichung, formelle Entwickelung und Verflachung der Kantischen Philosophie, die wir in der Kantischen Schule dargestellt haben, bildet nun die Glaubensphilosophie den nothwendigen Gegensatz, indem sie den speculativen und gediegenen Inhalt der Wahrheit gegen das leere Stroh jener Formen festhält. Doch, weil sie dies nur mit Verachtung aller Form und Methode thut, so ist sie ebenso einseitig als die Kantische Schule, und kann als die zweite Wendung der Kantischen Philosophie angesehen werden, indem sie theilweise aus ihr entsprungen ist, auch da, wo sie sie bekämpfte, sich auf sie berief, und das Vermächtniß des Glaubens von ihr annahm. Später hat sich darum auch eine trübe Vermischung der Kantischen Schule mit der Glaubensphilosophie breit gemacht, bis in Fichte der ächt speculative Inhalt Kants zum klaren Bewußtsein gekommen, nun auch sich eine adäquate Form verschaffte, wenn gleich die Schranken des subjectiven Idealismus noch nicht überschritten wurden.

Die Glaubensphilosophie selbst hat diesen speculativen Gehalt zunächst in Form des objectiven oder religiösen Glaubens, so aber, daß die Subjectivität des Selbstbewußtseins doch wiederum ganz das Setzende dieses Inhalts sei; — die mystische Glaubensphilosophie Hamanns. Zweitens wird in der Erfahrung und dem gemeinen Verstande der speculative Inhalt gefunden und anerkannt; — die empirische Glaubensphilosophie Herders. Wogegen drittens Jacobi in wissenschaftlicherer Form und auf allgemeinere Weise, als es Hamann thun konnte, alle Philosophie mit den Waffen der Glaubensphilosophie kritisirt, und so als Rückkehr zu Kant eine skeptisch-kritische Glaubensphilosophie aufstellt. Wenn schon die Kantische Philosophie

[1] Der Streit der Facultäten, S. 123—125.

allgemeines Bewußtsein der Zeit geworden ist, so gilt dies in noch viel höherem Maße von der Glaubensphilosophie. Sie ist in der That das Bequemste, und so ist sie vom äußersten Osten nicht blos, wie die Kantische Philosophie, in Sachsen und das Herz Deutschlands eingedrungen, sondern umfaßt die ganze Breite des nördlichen Deutschlands, indem Hamann von Königsberg seinem jüngsten Freunde Jonathan, wie er ihn nannte,[1] Jacobi in Düsseldorf, durch die vermittelnde Freundschaft Herders in Weimar die Hand zum Bruderbunde reichte. Der politisch in der Mitte zerschnittene Darm des preußischen Staates wurde also auf dem Gebiete der Philosophie durch das Mittelglied der sächsischen Herzogthümer zusammengehalten.

I. Hamann.

Johann Georg Hamann wurde am 27. August 1730 zu Königsberg in Preußen geboren. Schon während seiner Schulstudien konnte er, nach seiner eigenen Erzählung, der Neugierde nicht widerstehen, sich mit allen Ketzereien, Irrthümern und Streitigkeiten in der Theologie den Kopf zu füllen. Am 30. März 1746 bezog er die Universität, und wurde, wie Kant, ein Schüler Kuntzens. Ein Hinderniß in seiner Zunge, seinem schwachen Gedächtniß und seiner Denkungsart, besonders aber eine Neigung zu Alterthümern und schönen Wissenschaften brachten ihn vom Studium der Theologie, dem er sich anfangs gewidmet hatte, ab; und er bekannte sich, wiewohl auch nur zum Schein, zur Jurisprudenz. Um unabhängig in seinen Geldverhältnissen zu sein, nahm er 1752 eine Hofmeisterstelle an; denn seine Eltern, obgleich nicht unbemittelt, hielten ihn sparsam. Nachdem er wegen Streitigkeiten mit den Eltern seiner Zöglinge aus zwei solchen Verhältnissen bald ausgeschieden war, trat er 1756 in Verbindung mit einem Kaufmann aus Riga, in dessen Geschäften er über

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 27.

Danzig, Berlin (woselbst er Mendelssohn, Merian, Sulzer und Andere kennen lernte) und Amsterdam eine Reise nach London machte. Die kaufmännischen Geschäfte konnte er nicht zu Ende bringen; und um der Schande und Verzweiflung darüber zu entgehen, warf er sich in Zerstreuungen und Ausschweifungen aller Art herum. In die größte Dürftigkeit versunken und an Leib und Seele ganz heruntergekommen, fing er am 13. März 1758 die Bibel zu lesen an; je weiter er kam, desto göttlicher erfuhr er den Inhalt und die Wirkung desselben. Kurz, er zog den neuen Menschen an, und vollbrachte eine ächt religiöse Wiedergeburt. In dieser Stimmung schrieb er in London, Ende April 1758, seine „Gedanken über meinen Lebenslauf"; und gab auch in einigen Zusätzen Auskunft über seine nächsten Schicksale. Er verließ nämlich am 27. Juni England, und kam nach einem Monat in Riga an, wo ihn sein Freund mit aller möglichen Zärtlichkeit bewillkommte, als wenn nichts vorgefallen wäre. Doch zerschlägt sich das Verhältniß ebenso schnell wieder aus Misverständnissen, deren Zusammenhang nicht recht klar wird.[1]

Zu Anfang des Jahres 1759 kehrte er nach Königsberg zurück, um seinen alten Vater zu pflegen. So verlebte er vier Jahre, und widmete sich dabei erst eigentlich den Studien. Um seinen Lebensunterhalt für die Zukunft zu sichern, nahm er 1763 Dienste in einer königlichen Kanzelei. Nach dem Tode seines Vaters 1767 wurde er Schreiber und Uebersetzer bei der Accisedirection, und endlich 1777 Packhofverwalter mit einem kleinen Gehalte. Doch wurde er 1782 mit einem Theile desselben pensionirt, und gerieth dadurch mit vier Kindern in große Dürftigkeit, aus der ihn Franz Buchholz durch die Schenkung eines ansehnlichen Capitals im Jahre 1784 rettete. Das letzte Jahr seines Lebens verlebte er bei seinen Freunden Jacobi in Pempelfort, und Buchholz in Welbergen und Münster; und als er die

---

[1] Hamanns Schriften, Th. I, S. 149—242.

Rückreise von Münster nach Königsberg antreten wollte, starb er daselbst den 21. Junius 1788 an Entkräftung im 58. Jahre seines Alters. [1]

So verborgen und in so niedriger Gestalt, wie sein Stand und Leben, war auch seine schriftstellerische Thätigkeit. Seine Druckschriften sind zahlreich, aber keine über fünf, die meisten nicht über zwei Bogen stark. [2] Bevor er mit den „Sokratischen Denkwürdigkeiten" am Ende des Jahres 1759 zuerst als Autor auftrat, hatte er in London außer seinem Lebenslauf, nach seiner Bekehrung, noch „biblische Betrachtungen" und „Brocken" geschrieben, in welchen der von außen gegebene speculative Inhalt der Religion zu einem durch die Freiheit des Geistes erzeugten Eigenthum seines Gemüths geworden war, und nur durch diese Wiedererzeugung aus dem Innern Gültigkeit behielt. Dieser inhaltsvolle christliche Glaube bleibt die Grundlage seiner ganzen Denkweise. In ihm sieht er allein Erkenntniß, und bestreitet jede Philosophie, und jedes Wissen durch Verstand, oder, wie er es noch nennt, durch Vernunft. Besonders gegen Kants Kritik der reinen Vernunft, und die Trennungen, die sie machte, trat er sogleich nach ihrem Erscheinen in einer Recension derselben, 1781, auf: und klagte in der „Metakritik" die Sprache als die Urheberinn aller Widersprüche und Irrgänge des Verstandes an. Aus diesem Zwiespalt soll der philosophische Glaube die Vernunft befreien, indem er die speculative Einheit der Gegensätze unmittelbar erfaßt, und damit den Inhalt der christlichen Religion bewährt. Dies ist ungefähr der Gedankengang des Hamann'schen Philosophirens. Außer den genannten Schriften sind noch anzuführen „Kreuzzüge des Philologen", 1762, eine Sammlung mehrerer kleinerer Aufsätze, und „Golgotha und Scheblimini" 1784, gegen Mendelssohn gerichtet. Wichtig für das Verständniß

---

[1] Hamanns Schriften, Th. I., Vorbericht, S. VI — VIII; Th. VII., S. 431 — 432.

[2] Ebendaselbst, Th. I., Vorbericht, S. VIII.

seiner Ansichten ist sein Briefwechsel mit Herder und Andern, besonders seine Briefe an Jacobi (in dessen Werken) aus den letzten Jahren seines Lebens.

A. Der religiöse Glaube. In dem „Fliegenden Brief an Niemand, den Kundbaren," womit er seine Autorschaft beschließt und ihren Zweck angibt, nennt er Christenthum und Lutherthum die beiden Gegenstände, die seine geheime Autorschaft über ein Viertel=Jahrhundert im Schilde geführt.[1] Alle seine Opuscula machen zusammengenommen ein Satyr=Gehäuse aus,[2] in welches dieser hohe Inhalt eingeschlossen sei. So vergleicht er sich mit einer Lilie im Thal, die den Geruch des Erkenntnisses verborgen auszuduften glüht: In unserem Glauben ist allein himmlische Erkenntniß und erhabenste Freiheit der menschlichen Natur vereinigt. Natur und Geschichte sind die zwei großen Commentarii des göttlichen Worts, und dieses der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntniß in beiden zu eröffnen. Gott hat sich geoffenbart dem Menschen, in der Natur und in seinem Worte. Eine gesunde Philosophie muß auf die Harmonie dieser beiden Offenbarungen dringen. Naturkunde und Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht.[3] Philosophiren heißt also bei Hamann, den wahrhaften Sinn der göttlichen Offenbarung erst lebendig in sich zu erzeugen. Jacobi sagte er daher einmal im Vertrauen, alles Hangen an Worten und buchstäblichen Lehren der Religion wäre Lamadienst.[4] So legt er allen Erzählungen der Bibel, z. B. der Trunkenheit Noahs, einen allegorischen Sinn unter. Die fünf Gerstenbrode, von welchen Tausende gespeist wurden, sind ihm die fünf Sinne, auf welche sich alle Gelehrsamkeit gründe.[5] Mystisch=apokalyptischer Gebrauch der

[1] Hamanns Schriften, Th. VII., S. 128.
[2] Ebendaselbst, Th. V., S. 48.
[3] Ebendaselbst, Th. I., S. 397, 136, 138, 54—55.
[4] Jacobi's auserlesener Briefwechsel, Bd. II., S. 142.
[5] Hamanns Schriften, Th. I., S. 69—71, 127.

Bibel, sagt er, ist zu Gleichungen unbekannter unendlicher Größen ergiebiger, als alle Systeme und Hypothesen alter und neuer Philosophie.[1] Als ihm einer seiner Freunde einmal Vorstellungen gegen solche Auslegungen ganz gleichgültiger Bibelstellen machte, antwortete er mir: Darauf sind wir angewiesen.[2] In diesem Sinne bezeichnet Hamann auch den wahren Glauben als eine Hypostasis (das Unterlegen einer tieferen Bedeutung): Alles Andere, spricht er verwegen, ist heiliger Koth des großen Lama. Wer aber den wahren Glauben hat, der weiß auch, wie er dazu gekommen ist, und hält sich nicht mit eiteln Versuchen auf, Andern die Wahrheit einzutrichtern.[3] Sie muß eben aus dem eigenen Boden des Geistes hervorsprossen. So viel über die Quelle dieses religiösen Glaubens.

Was nun den Inhalt betrifft, so geht Hamann auf den innersten Mittelpunkt der christlichen Dogmatik zurück: Ohne das sogenannte Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit scheint mir gar kein Unterricht des Christenthums möglich zu sein; Ende und Anfang fällt weg.[4] Die Enthüllung dieses Geheimnisses sieht er dann in der Menschwerdung: Alle Religionen müssen eine Beziehung auf den Glauben einer einzigen, selbstständigen und lebendigen Wahrheit haben. Die Speculanten unserer Zeit über die Religion verwerfen eine wirkliche, in jedem Verstand allgemeine, der geheimen Geschichte und Natur des menschlichen Geschlechts völlig entsprechende Religion. Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier in der Größe eines Baums der Erkenntniß und des Lebens mitten im Garten. Aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz sind durch die Urkunde des Fleisch gewordenen Worts

[1] Hamanns Schriften, Th. VI., S. 58.
[2] Ebendaselbst, Th. III., Vorbericht, S. VIII—IX Anmerkung.
[3] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 505.
[4] Hamanns Schriften, Th. V., S. 242.

aufgelöst.[1] Dieses Dogma gestaltet sich bei ihm zu dem religiösen Pantheismus, wonach Gott Alles in Allem ist: τὸ πᾶν Αὐτός.[2] Gott allein (sagt er) entdeckt uns Neues. Die Offenbarung Gottes im Fleisch ist die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Bewohner wichtig, allgemein und wirklich neu ist, ja niemals aufhören wird, neu zu sein. Gott wiederholt sich in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbauung der Kirche, im Wechsellaufe der Zeiten. Die Zeugnisse der menschlichen Kunst, Wissenschaft und Geschichte dienen alle zum Siegel der Offenbarung. Wenn man Gott als die Ursache aller Wirkungen voraussetzt, so ist jedes gezählte Haar auf unserem Haupte göttlich. Folglich ist Alles göttlich, und die Frage vom Ursprung des Uebels läuft am Ende auf ein Wortspiel und Schulgeschwätz hinaus. Alles Göttliche ist aber auch menschlich. Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniß.[3]

Diesem absoluten Inhalt der Wahrheit mangelt jede wissenschaftliche Form, und zwar mit Absicht, weil Hamann jede methodische Darstellung eben nur für Schulgeschwätz hält, und dagegen polemisirt: Wahrheiten, Grundsätzen, Systemen bin ich nicht gewachsen. Brocken, Fragmente, Grillen, Einfälle. Ein jeder nach seinem Grund und Boden.[4] Auch bedarf das Subject dieser Methode nicht, um sich mit dem göttlichen Inhalt zu identificiren; es ist, wegen der Allgegenwart Gottes, ohne Weiteres von ihm erfüllt, und das Zeugniß seines Geistes stimmt ihm bei. Was ist, fragt er, die Stimme unseres eigenen Herzens, die wir das Gewissen oder das Lispeln der Vernunft nennen? Der Geist Gottes verkleidet sich in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rath, seine Weisheit aus unserem eigenen

[1] Hamanns Schriften, Th. IV., S. 326—328, 330.
[2] Jacobi's Werke, Th. I., S. 395.
[3] Hamanns Schriften, Th. I., S. 116, 118—119; Th. IV., S. 23.
[4] Ebendaselbst, Th. I., S. 497.

steinigen Herzen hervorquellen sehen. Unser Selbst ist in dem Schöpfer desselben gegründet. Wir müssen bis in den Schooß der Gottheit dringen, um das ganze Geheimniß unseres Wesens aufzulösen. Der Christ allein ist ein lebender Mensch, weil er in Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott. Ich soll göttliche und menschliche Dinge unterscheiden! Der Christ thut Alles in Gott; Essen und Trinken, aus einer Stadt in die andere reisen, sich darin ein Jahr aufhalten und handeln und wandeln, oder darin still sitzen und harren, sind Alles göttliche Geschäfte und Werke. Wer in Gott lebt, wacht; der natürliche Mensch schläft. Diese Analogie des Menschen zum Schöpfer ertheilt allen Creaturen ihren Gehalt und ihr Gepräge, von dem Treue und Glauben in der ganzen Natur abhängt. Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in unserem Gemüthe ist: desto fähiger sind wir, seine Leutseligkeit in den Geschöpfen zu sehen und mit Händen zu greifen. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist ein Unterpfand der Grundwahrheit: Wer der Herr ist. Jede Gegenwirkung des Menschen in die Creatur ist Brief und Siegel von unserm Antheil an der göttlichen Natur, und daß wir seines Geschlechts sind. Nicht unsere Liebe, sondern seine unaussprechliche Liebe im Sohne der Liebe ist der Mittelpunkt, die Sonne unseres Systems. Der allein, welcher ins Herz und ins Verborgene sehen kann, ist dazu bestimmt, unser echter Freund zu sein, ist das einzige Object unserer Begierden und Ideen. Alles Uebrige sind Erscheinungen, wie die Philosophen ganz recht sagen, ohne sich selbst zu verstehen oder verstanden zu werden.[1] Hamann meint, es sei nicht immer Ernst mit der Verflüchtigung alles Endlichen, man lasse es doch als ein Reales bestehen.

B. Hieran knüpft die durch seine ganze schriftstellerische Thätigkeit sich hindurchziehende Kritik aller Philosophie,

[1] Hamanns Schriften, Th. I., S. 98, 133, 228, 395, 418; Th. II, S. 283; Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 32, 225.

die besonders in der letzten Zeit seines Lebens gegen Kant sehr lebhaft wurde. Doch auch schon gegen die Wolfische Metaphysik zieht er zu Felde. Aufklärung ist es, die er in jedem dieser Systeme bekämpft, ohne dem Paniere der Freiheit, was sie aufgepflanzt, ungetreu geworden zu sein: Seit Adams Fall ist mir alle γνῶσις verdächtig, wie eine verbotene Frucht.[1] Da sein religiöser Glaube der Glaube an das objective Dogma ist, so verwirft er den Begriff des höchsten Wesens, als die Ursache der Irrthümer und Vorurtheile, zu welchen die Abstractionen des Verstandes die Philosophen verleitet haben: Die Kennzeichen der Offenbarung sollten daher nicht mit dem Typo eines metaphysischen Oelgötzen, sondern mit dem kündlich großen Geheimnisse eines Fleisch gewordenen Wortes verglichen werden.[2] Obwohl er der Kantischen Philosophie nicht viel günstiger ist, als der Wolfischen Metaphysik, indem er sie beide mit den Worten trifft, „Die Weltweisheit fängt an, aus einer allgemeinen Wissenschaft des Möglichen zu einer allgemeinen Unwissenheit des Wirklichen auszuarten," so freut er sich doch, daß jene durch diese verdrängt worden: Nun was sagen die Herren Metaphysiker an der Spree zur preußischen Kritik der reinen Vernunft?[3] Auch macht er mit der Kantischen Philosophie gemeinschaftliche Sache gegen diese Metaphysiker: In Berlin heißen Atheisten Alle, die der Vernunft absprechen das Vermögen, Gott zu erkennen, und eine andere Quelle als die Philosophie suchen.[4] Wie anders jetzt!

Während fast ein Jahrzehend nöthig war, ehe die Kantische Kritik sich Eingang verschaffen konnte, und selbst, nachdem sie dahin gelangt, allgemein misverstanden und verflacht wurde, war Hamann einer von den Wenigen, die sie verstanden und übersahen, indem er in der Recension derselben augenblicklich ihre

---

[1] Hamanns Schriften, Th. VII., S. 253.
[2] Ebendaselbst, Th. III., S. 253—254.
[3] Ebendaselbst, Th. III., S. 243; Th. VI., S. 212.
[4] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 289.

mystische Tiefe erfaßte, ebenso schnell aber auch ihre Blöße erkannte und rücksichtslos aufdeckte: Selbst Religion und Gesetzgebung will unser Zeitalter der Kritik unterwerfen. Gibt es menschliche Erkenntnisse unabhängig von aller Erfahrung, Formen unabhängig von aller Materie? Entspringen Sinnlichkeit und Verstand, als die zween Stämme der menschlichen Erkenntniß, aus Einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel, wozu eine so gewaltthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht beide Stämme durch diese Dichotomie oder Zwiespalt ihrer transscendentalen Wurzel ausgehen und verdorren? Die transscendentale Analytik ist nichts, als ein bescheideneres Synonym der gemeinen Ontologie. Wegen der formellen Reinigkeit, ohne Inhalt noch Gegenstand, artet die transscendentale Dialektik in Scheinheiligkeit aus, indem sie den unheilbaren Erbschaden, als die wahren pudenda der reinen Vernunft, verklärt, wo per thesin et antithesin ein Tod den andern frißt.[1] An Herder schreibt Hamann: Kant verdient immer den Titel eines preußischen Hume. Seine ganze transscendentale Theologie scheint mir auf ein Ideal der Entität hinauszulaufen. Ohne es zu wissen, schwärmt er ärger als Plato in der Intellectualwelt über Raum und Zeit.[2] In der Kantischen Grundlegung der Metaphysik der Sitten findet er statt der reinen Vernunft ein anderes Hirngespinnst und Idol, den guten Willen.[3]

Hamann trifft die kritische Philosophie aufs Haupt, indem er ihr Formalismus und leeres Spiel mit Begriffen vorwirft, deren Objectivität sie zwar behauptet, zugleich aber das Bewußtsein hat, daß sie nur Producte unseres Denkens sind: Die Kritik der reinen Vernunft hängt von einem logischen Spinngewebe ab. Die Möglichkeit, die Form einer empirischen Anschauung, ohne Gegenstand noch Zeichen, aus der reinen und leeren Eigenschaft

[1] Hamanns Schriften, Th. VI., S. 47, 49—51 (Th. VII., S. 10).
[2] Ebendaselbst, Th. VI., S. 186.
[3] Ebendaselbst, Th. VII., S. 242—243.

unseres äußern und innern Gemüths herauszuschöpfen, ist eben das δός μοι πoῦ στῶ und πρῶτον ψεῦδος, der ganze Eckstein des kritischen Idealismus. Auf dem eiteln Vertrauen, ex vi formae Gewißheit zu erhärten, scheint das ganze Kantische Gebäude zu beruhen. Kants System ist kein Fels, sondern Sand, in dem man bald müde wird weiter zu gehen. Wie der Hund in der bekannten Fabel über den Schatten den Bissen, so verliert die Kritik der reinen Vernunft über das Ideal das Reelle, und über das Epitheton der Reinigkeit die Sache selbst und ihre Substanz.[1] Er wirft ihr eine gewaltsame Entkleidung wirklicher Gegenstände zu nackten Begriffen und blos denkbaren Merkmalen, zu reinen Erscheinungen, eine willkürliche, eigenmächtige Transsubstantiation abstracter Zeichen und Formeln vor. Alles scheint ihm auf ein neues Organon, neue Kategorien, nicht sowohl scholastischer Architektonik als skeptischer Taktik, am Ende auf Schulfüchserei und leeren Wortkram, hinauszulaufen.[2]

Dieser letzte Punkt wird öfter, am ausführlichsten aber in der Metakritik zur Sprache gebracht, und aus ihm ein allgemeiner Vorwurf gegen jede Philosophie gemacht. Wortkram, sagt Hamann in seinem Briefwechsel mit Jacobi, ist der Erbschade der Philosophie. Die Sprache ist die wächserne Nase, die du dir selbst angedreht: Bejahung des Daseins an sich das abstracteste Verhältniß, das nicht verdient, zu den Dingen, geschweige als ein besonderes Ding gerechnet zu werden. (Sehr gut!) Die ganze Philosophie ist Grammatik, Vernunft ist für mich ein Ideal, dessen Dasein ich voraussetze, aber nicht beweisen kann durch das Gespenst der Erscheinung der Sprache und ihrer Wörter. Durch diesen Talisman hat mein Landsmann das Schloß seiner Kritik aufgeführt, und durch diesen allein kann der Zauberbau aufgelöst werden.[3] — Sprache ist Organon

---

[1] Hamanns Schriften, Th. VII., S. 175, 15—16; Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 37, 203, 306.

[2] Hamanns Schriften, Th. VII., S. 107; Th. VI., S. 181, 183.

[3] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 47, 348, 351, 353.

und Kriterion der Vernunft. Reden ist Uebersetzen der Gedanken in Worte, Sachen in Namen, Bilder in Zeichen. Vernunft ist Sprache, λόγος: Philosophie Aussprache.[1] Die „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft" soll nun die Vernunft von ihren Widersprüchen reinigen, indem sie zeigt, wie dieselben nur in der Sprache, nicht in den Sachen liegen: Die Vernunft will sich unabhängig von der Erfahrung und deren alltäglichen Induction machen. Receptivität der Sprache und Spontaneität der Begriffe! Aus dieser doppelten Quelle der Zweideutigkeit schöpft die reine Vernunft alle Elemente ihrer Rechthaberei. Die Metaphysik misbraucht alle Wortzeichen und Redefiguren unserer empirischen Erkenntniß zu lauter Hieroglyphen und Typen idealischer Verhältnisse, und verarbeitet die Biederkeit der Sprache in ein so sinnloses, läufiges, unstetes, unbestimmbares Etwas = x, daß nichts als ein windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel, höchstens der Talisman eines transscendentalen Aberglaubens an entia rationis, ihre leeren Schläuche und Losung, übrig bleibt. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache, sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt des Misverstandes der Vernunft mit ihr selbst. Laute und Buchstaben sind reine Formen a priori, in denen keine Empfindung oder Begriff eines Gegenstandes angetroffen wird.[2] — Alles philosophische Misverständniß läuft auf Wortstreit hinaus. Bei mir ist nicht sowohl die Frage: Was ist Vernunft? sondern vielmehr: Was ist Sprache? und hier vermuthe ich den Grund aller Paralogismen und Antinomien, die man jener zur Last legt. Daher kommt es, daß man Wörter für Begriffe, und Begriffe für die Dinge selbst hält. In Worten und Begriffen ist keine Existenz möglich, welche blos den Dingen und Sachen zukommt.[3]

C. Diesen Widersprüchen zu entrinnen, in welche jede Philo-

---

[1] Hamanns Schriften, Th. VI., S. 365; Th. II., S. 262; Th. VII., S. 151; Th. VI., S. 123.

[2] Ebendaselbst, Th. VII., S. 5—6, 9.

[3] Hamanns Schriften, Th. VII., S. 360; Jacobi's Werke, Bd. I., S. 385.

sophie verfällt, die vom Denken ausgeht, soll der philosophische Glaube dienen, dem er zwar einerseits den christlichen vorzieht, weil er sich zu diesem, wie das Mittel zum Zweck, verhält: andererseits aber stellt er sie auch gleich, da er beiden höhere Erkenntniß zuschreibt.[1] Ja, indem der Inhalt dieses philosophischen Glaubens für Hamann das Zusammenfallen der Gegensätze in Eine Einheit ist, und er diese als eine allgemeine Wahrheit ausspricht: so ist der speculative Inhalt, der auf religiösem Gebiet nur in der mystischen Union Gottes mit dem Menschen geahnet wurde, jetzt auf philosophischen Boden verpflanzt, und der philosophische Glaube also, ohne daß Hamann es selbst will, eigentlich das Höchste seines Standpunkts.

Hamann fühlte das Bedürfniß nach einem solchen Glauben, weil er von jeher in allen Gegensätzen und Widersprüchen sich herumgeworfen und aus ihnen einen Ausgang suchte. „Ich kann Dir nicht sagen," schreibt Jacobi an Lavater, „wie der Hamann mich gestimmt hat, schwere Dinge zu glauben. Ein wahres *πᾶν* ist dieser Mann an Gereimtheit und Ungereimtheit, an Licht und Finsterniß, an Spiritualismus und Materialismus."[2] Diese Unruhe trieb ihn zu einer neuen Erkenntniß, da die bisherige philosophische ihm nicht genügte: Fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen, als die Heiden und Transscendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen, und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen. Aus zwei Gesichtspunkten muß man sich immer einander widersprechen. Ich habe allenthalben Widersprüche in den Elementen der materiellen und intellectuellen Welt gefunden. Widersprüche zu verdauen, ist noch immer eine pica meines alten Magens, der des Spieles nicht satt werden kann.[3]

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 349; Hamanns Schriften, Th. VI., S. 120.

[2] Jacobi's auserlesener Briefwechsel, Bd. I., S. 446.

[3] Hamanns Schriften, Th. VI., S. 494; Th. VII., S. 247; Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 21, 376.

Die Lösung aller dieser Widersprüche gibt der Glaube: Wir wären die elendesten unter allen Menschen, wenn die Grundveste unseres Glaubens in dem Triebsande kritischer Modegelehrsamkeit bestände. Alle ästhetische Thaumaturgie reicht nicht zu, ein **unmittelbares Gefühl** zu ersetzen, und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß bahnt uns den Weg zur Vergötterung.[1] An einer andern Stelle nennt er diesen Glauben auch eine unmittelbare **Offenbarung** der Wahrheit.[2] Alle Vermittelungen des Denkens, welche durch dessen Medium, die Sprache, Misverständnisse erzeugen, weist er also von der Hand, und steigt in den Ort des menschlichen Geistes herab, wo er unmittelbar Eins ist mit seinem Gegenstande. Das ist eben das Gefühl und der Glaube. Hier beginnt eine Reihe von Sätzen, die er längst aufgestellt hatte, bevor sie, der kritischen Glaubensphilosophie Jacobi's zu Grunde gelegt, diese allgemeine Wirkung hervorbrachten: Ohne Glauben können wir selbst die Schöpfung und die Natur nicht verstehen. Glauben geschieht ebensowenig durch Gründe, als Schmecken und Sehen. Zwischen Beweisen und Wortspielen ist Zusammenhang; der Reichthum aller menschlichen Erkenntniß beruhet auf dem Wortwechsel. Der Glaube gehört zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnißkräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele; jeder allgemeine Satz beruht auf gutem Glauben, und alle Abstractionen sind willkürlich und müssen es sein.[3] Natürlich wird dieser Glaube dann auch in dem späteren Briefwechsel mit Jacobi besprochen: Der Grund meines Glaubens läßt sich allein durch die That rechtfertigen, und muß sich selbst beweisen. Je mehr darüber geredet und geschrieben wird, desto verwirrter werden die Begriffe. Facta beruhen auf Glauben; dieser ist activ, und kein abstractes Kunstwort, kein

---

[1] Hamanns Schriften, Th. IV., S. 198; Th. II., S. 198.

[2] Ebendaselbst, Th. IV., S. 328.

[3] Ebendas., Th. I., S. 121, 478; Th. II., S. 82, 135; Th. IV., S. 326.

Zankapfel.[1] Besonders aber in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten" schon ist dieses unmittelbare Wissen beschrieben und als Unwissenheit dem Wissen durch die Vermittelungen der Reflexion entgegengesetzt: Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung; Empfindung unterscheidet sich vom Lehrsatz, wie lebendes Thier vom anatomischen Gerippe. Unser eigenes Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt werden, und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was man glaubt, hat nicht nöthig, bewiesen zu werden; und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deswegen geglaubt zu werden. Der Glaube ist kein Werk der Vernunft, und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen. Das Korn unserer natürlichen Weisheit muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, und aus diesem Tode, aus diesem Nichts keimt das Leben und Wesen einer höheren Erkenntniß neu geschaffen hervor. Durch die Vernunft kommt nichts, als Erkenntniß der überaus sündigen Unwissenheit. Das Amt der Philosophie ist ein Orbil zum Glauben.[2]

Der Inhalt dieses Glaubens ist die speculative Einheit der Gegensätze: Brund's principium coincidentiae oppositorum ist mehr werth, als alle Kantische Kritik; es ist der einzige zureichende Grund aller Widersprüche, und der wahre Proceß ihrer Auflösung und Schlichtung, aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen.[3] Auf dieses Princip kommt er noch mehrere Mal zurück, zum Beweise, wie sehr es ihm am Herzen lag; die Sätze des abstracten Verstandes, den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes, kann er dagegen nicht ausstehen. Er vereinigt, sagt Jacobi, fast alle Extreme in sich; weshalb ihn Buchholz im Scherze einen vollkommenen Indifferentisten nannte.[4] Dies Princip vertilgt allen

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 359—360, 428.

[2] Hamanns Schriften, Th. II., S. 35—36, 38, 100—101.

[3] Ebendaselbst, Th. VI., S. 301, 183.

[4] Hamanns Schriften, Th. IV., S. 146; Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 20—21; Bd. III., S. 503—504.

Wortkram: O! eine Muse, wie das Feuer eines Goldschmidts, und wie die Seife der Wäscher! Sie wird es wagen, den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstractionen zu läutern, wodurch unsere Begriffe von den Dingen ebensosehr verstümmelt werden, als der Name des Schöpfers unterdrückt und gelästert wird.[1] Dies Princip hebt also die Kantische Trennung von Verstand und Sinnlichkeit auf: Sollte sich nicht zum Ebenbilde unserer Erkenntniß ein einziger Stamm besser schicken mit zwei Wurzeln, einer oberen in der Luft, und einer untern in der Erde? Erst so würde der Thau einer reinen Natursprache wiedergeboren werden. So würde der Leser sehen Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinauf=, und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der fühlbarsten Sinnlichkeit herabsteigen.[2] Wenn nun vorhin das Wort durch falsche Anwendung als die Quelle aller Misverständnisse angesehen wurde, so bezeichnet es Hamann jetzt als das Medium, in welchem diese vollkommene Durchdringung jener beiden Erkenntnißstämme zu Stande kommt.[3]

Diese Coincidenz erstreckt sich ebensosehr auf alle übrigen Widersprüche: Idealismus und Realismus sind nichts als entia rationis, wächserne Nasen. Was Gott zusammengefügt hat, kann keine Philosophie scheiden. Allen Sprachen liegt eine allgemeine zum Grunde, Natur, deren Herr und Stifter ein Geist ist, der allenthalben und nirgends ist. Außer dem principio cognoscendi giebt es kein besonderes principium essendi. Natur und Vernunft sind so gut correlata, als opposita. Zwischen Sein und Glauben ist ebensowenig Zusammenhang, als zwischen Wirkung und Ursache, wenn ich das Band der Natur entzwei geschnitten habe.[4] Selbst der Gegensatz von Glaube und Vernunft hält

---

[1] Hamanns Schriften, Th. II., S. 283—284.
[2] Ebendaselbst, Th. VII., S. 11—12.
[3] Ebendaselbst, Th. VII., S. 13—16.
[4] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 342—343, 358.

nicht aus, und während Hamann zuerst Vernunft, als Verstand, dem Glauben schroff entgegensetzte, so näherte er später, gerade wie Jacobi, Vernunft im andern Sinne dem Glauben: Glaube hat Vernunft ebenso nöthig, als diese jenen. Philosophie ist aus Idealismus und Realismus, wie unsere Natur aus Leib und Seele, zusammengesetzt. Nur die Schul-Vernunft (d. i. eben der Verstand) theilt sich in Idealismus und Realismus; die rechte und echte weiß nichts von diesem erdichteten Unterschiede, der der Einheit widerspricht, die allen unsern Begriffen zum Grunde liegt oder wenigstens liegen sollte. Empfindung kann in der menschlichen Natur ebensowenig von Vernunft, als diese von der Sinnlichkeit geschieden werden.[1] Schließlich identificirt er denn sogar Religion und Philosophie: Vernunft und Schrift sind im Grunde Einerlei, — Sprache Gottes. Dieses Thema in eine Nuß zu bringen, ist mein Wunsch und das punctum saliens meiner kleinen Autorschaft.[2] So sehr aber auch die concrete Idee in Hamann gährt, zum Durchbruch kommt und gegen die Abstractionen der kritischen Philosophie urgirt wird, so ist diese Gegenwart Gottes im Irdischen und Menschlichen doch noch nicht die wahre Theophanie. Das τέλειον, schreibt er an Lavater, liegt jenseits.[3] Gott ist wohl auch Diesseits, die ganze speculative Idee wird als das Wirkliche behauptet, wogegen sie bei Kant nur ein Postulat ist. Aber auch bei Hamann ist das Postuliren und das Abstrahiren des Verstandes nicht verschwunden; die speculative Idee kann sich nicht consequent durchführen, sondern hat mit demselben einen Vergleich geschlossen, wonach sie es ruhig neben sich duldet. Dies ist der allgemeine Standpunkt der Glaubensphilosophie, den wir zunächst bei Herder und Jacobi, dann aber bis herunter auf unsere Zeiten in der Jacobi'schen Schule finden werden, ja sogar oft aus den späteren Gestaltungen der Speculation, als ein populares Auffassen und

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 347.
[2] Ebendaselbst, S. 169.
[3] Hamanns Schriften, Th. V., S. 278.

(Theil XV.). Dem kritischen Verfahren setzte er eine Philosophie des unmittelbaren Wissens entgegen, indem er die speculative Wahrheit als eine durch Erfahrung gegebene behauptete. Was den Inhalt dieser seiner Philosophie betrifft, so knüpft er dabei sogar an den Realismus des Spinoza an. In dem Augenblicke aber, wo ihn der speculative Gedanke ergreift, und er die Einheit der Entgegengesetzten ausspricht, fällt er zugleich wieder in das Auch und die Trennungen des Verstandes zurück. Er kann den Becher der Philosophie nicht bis auf den Grund austrinken, so daß sein Philosophiren schicklich ein Schaum von Spinozismus genannt worden ist.[1] Dieser Inhalt ist in den zwei Schriften enthalten: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele", 1778; und: „Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System", 1787 (Theil VIII.). Sie bilden die entgegengesetzten Pole dieses Inhalts, indem einerseits die individuelle Seele in ihrem Zusammenhange mit dem allgemeinen Geiste, andererseits Gott selbst in seiner Beziehung aufs Universum aufgefaßt wird. Beide Gegensätze sind in lebendiger Durchdringung, und dann fallen sie auch wieder aus einander. In der Philosophie der Geschichte schaut Herder allerdings diese Durchdringung als ein objectives und nothwendiges Geschehen an. Dieser Standpunkt ist also für ihn, was für Kant die Kritik der Urtheilskraft. Doch auch Herder kann, selbst auf diesem Gebiete, den Standpunkt der Reflexion und den Progreß ins Unendliche nicht überwinden. Seine Schriften über diesen Gegenstand hat schon der Herausgeber, Johannes v. Müller, in Propyläen, Ideen und Postscenien der Geschichte der Menschheit eingetheilt. Die Propyläen oder Präludien enthalten unter Anderem eine der Herder'schen Preisschriften: „Ueber den Ursprung der Sprache", 1770; und: „Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit", 1774 (Theil II.). Ihnen schließen sich: „Denkmale der Vorwelt", aus den „zer-

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 1, S. 216—217 Anmerk.; Hegels Werke, Bd. I., S. 77.

streuten Blättern", 1792 (Theil I.) an. Das Hauptwerk über Philosophie der Geschichte, und den innern Tempel dieser Wissenschaft sollen die „Ideen zur Geschichte der Menschheit" 1784—1794 (Theil III.—VI.) bilden; sie sind aber bei Weitem nicht so gedankenreich, als das kleinere ein Decennium ältere Werk. Die Postscenien bestehen aus einer Reihe kleiner Abhandlungen, meist höchst speculativen Inhalts: „Das eigene Schicksal", aus den Horen, 1795; „Von der menschlichen Unsterblichkeit", aus den zerstreuten Blättern, 1792, u. s. f. (Theil VII.). Zur Ergänzung dienen hier „Briefe zur Beförderung der Humanität", 1793—1797 erschienen (Theil X. und XI.).

Der Mittelpunkt der Herder'schen Philosophie ist das Hamann'sche Princip der Coincidenz der Gegensätze, welches Herder in der Erfahrung findet und anerkennt: Je tieferer Fall, je höherer Aufschwung, wenn der Mensch die überwiegende Gegenkraft, die ihm aus Gottes Vatergnade ward, ergreift. Keine Krone ist ohne Kampf möglich, so wenig Brod ohne Hunger schmeckt. Nur aus der überwundenen Divergenz beider Kräfte entspringt höhere Kraft. Lex contrariorum also, oder opposita juxta se posita, divergentia in unum redacta waren das, worauf Christus gen Himmel stieg und wir Alle ihm nachklimmen müssen. Eben die Contrarietät im Menschen ist das Siegel Gottes in unserer Natur, der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen in einen ewigen Baum des Lebens verwandelt. Im Menschen gibt es zwei Immutabilitäten, zwei principes constants, die den Knoten des Widerspruchs schürzen. Das Christenthum ist da, ihn zu lösen; dies Mittel ist eins mit dem Widerspruche. Die ganze Schöpfung ist dieser Contrarietät unterworfen. Ueberall zwo Kräfte, aus deren Zusammenwirkung allein Güte, Ordnung, Bildung, Organisation, Leben wird. Im Menschen ist die Contrarietät blos am meisten offenbar. Es ist ein ewiges Geben und Nehmen, Anziehen und Zurückstoßen, Insichverschlingen und Aufopfern seiner selbst. Der Mensch fiel, sobald er selbst Sonne

sein wollte, nicht der Sonne des göttlichen Gesetzes folgte, welche seine Freiheit ist. Der Mensch zerrüttete damit den Plan Gottes, zu dem er geschaffen war. Alle Philosophie also, die von sich anfängt und mit sich aufhört, ist von ihrer Muhme, der Schlange. Das Gesetz des Christenthums ist: Vernichtigung seiner selbst zu einem höheren Sein, Tod zum höheren Leben.[1]

Diese absolute Wahrheit, welche das Christenthum lehrt, ist unmittelbar empfunden und gewußt. Dieses Zeugniß des Geistes von ihr nennt er sowohl Vernunft, als Glauben: Die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, ist ein kindisches Werk. Zwischen ihr und dem Glauben einen ewigen Streit zu errichten, ist ebenso jugendlich gedacht. Kein menschlicher Glaube schließt die Vernunft aus; aber die Vernunft, die, als Richterinn, ohne vernommene Sache nichts ist, horcht dem Glauben. Die Vernunft weist mich auf Vernehmung des sämmtlich Vernehmbaren. Glaube ist stille Zuversicht des Unsichtbaren nach dem Maßstabe des Sichtbaren, Ergreifen der Zukunft nach der Analogie des Gegenwärtigen und Vergangenen. Glaube ist ein Resultat unserer Erfahrungen, sie alle gleichsam und den ganzen Lauf der Dinge in Eine Formel gebracht und dem Gemüth einverleibt. Glaube ist die Basis aller unserer Urtheile, unseres Erkennens, Handelns und Genießens. Im Namen der Welt sollte man sich freuen, daß es einen sichern, festen Glauben an die Natur und an die Consequenz der Dinge gebe.[2] Bei Kant beginnt der Glaube erst jenseits der Erfahrung; Gott ist ihm nicht in dem Context der Erfahrung gegeben. Das Große der Glaubensphilosophie, besonders der Herder'schen, ist dagegen, Gott, dies ewige Contrarium und dessen Einheit, überall in der Erfahrung zu finden, und die Leiter vom Himmel zur Erde,

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. XIII. („Ueber die dem Menschen angeborne Lüge", 1777), S. 381—382, 374—379.

[2] Ebendaselbst, Th. IX. (aus der Adrastea, 1801—1803), S. 99—100; Th. VII., S. 77—78.

die Kant abgebrochen, wiederherzustellen. Hamann bringt blos gelegentlich bei und stellt prophetisch hin, was Herder im Einzelnen als die Lösung aller Räthsel des Daseins nachzuweisen sich bemüht; Jacobi aber zurückbebend vor dieser Theophanie, schilt das Philosophiren Herders eine „Vernunft und Sprache verwirrende Predigt," [1] und flieht vor derselben hinter die Schanzen des Kriticismus.

A. So sehr nun auch das Herder'sche Poltern gegen Kant in seiner „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" zu misbilligen ist, so fühlt doch Herder das ganz Richtige heraus, indem er die concrete Idee, das in der Erfahrung wahrgenommene Ganze entgegengesetzter Bestimmungen, den trennenden Abstractionen Kants entgegenhält: Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Muster kunstreicher Buchstabendichtung. Es ist nicht Anmaßung, sondern Pflicht, einer eiteln Dialektik, die uns ihre Wortschemen als höchste Resultate alles Denkens aufdringen will, entgegenzutreten, und den Menschensinn darauf zu führen, was er, ohne dialektische Krümmen und Winkelhaken, seiner Erfahrung, seinem inneren Bewußtsein nach, denkt und sagt. Ein großer Theil der Widersprüche und Misverständnisse, die man der Vernunft zuschreibt, liegen an dem schlecht gebrauchten Werkzeuge der Sprache, wie das Wort Widersprüche selbst sagt. [2]

1. Metakritik der transscendentalen Aesthetik: Die Sinne geben uns nicht Erscheinungen, sondern Gegenstände. Form und Materie dürfen nicht getrennt werden, sonst ist die Materie todt. Wenn die Sinne der Seele das Bauzeug liefern, kann sie ihm nicht jede Form geben, die ihr beliebt. Eine reine Form aller Anschauungen ist eine weiße Wand. Sein ist der Grund aller Erkenntniß. Dies Sein offenbart sich durch Kraft. Sein, d. h. kräftiges Dasein zur Fortdauer, ist der gegebene Grund-

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 79.

[2] Zur Philosophie und Geschichte, Th. XIV., S. xviii, xxii; S. 5.

begriff, die Wurzel von allen. Die Erste Kategorie menschlicher Verstandesbegriffe ist also: Sein, Dasein, Dauer, Kraft.[1] Kraft ist eine Lieblings=, ja die Haupt=Kategorie bei Herder, als ob der Gegensatz von Kraft und Aeußerung dem von Ding=an=sich und Erscheinung vorzuziehen wäre, es sei denn, daß allerdings in der Aeußerung schon etwas von der Kraft enthalten ist, und somit das Uebersinnliche, wonach wir in der Kantischen Erscheinung vergebens suchen, in ihr angetroffen wird. Aber indem von der Kraft bei Herder doch noch genug zurückbleibt, so entschlüpft bei ihm das Uebersinnliche auch der menschlichen Fassungskraft in demselben Momente, wo es sich ihr mittheilt.

2. Metakritik der transscendentalen Analytik: Wir denken den Gesetzen unserer und der auf uns wirkenden Natur harmonisch; es ist nichts in der Natur, was nicht für unsern Verstand, und wofür unser Verstand nicht fabricirt sein möchte. Durchs Denken schafft man nicht das Verständliche in die Dinge hinein. Erkennen und Begreifen muß man, wie die Natur ein zu Erkennendes, zu Begreifendes vorhält. Die Verbindung unter den Gegenständen ist nicht von mir hineingelegt. Die Function des Verstandes ist: Anerkennen, was da ist. Der menschliche Verstand erkennt, was ihm erkennbar, in der Weise, wie es ihm, seiner Natur und seinen Organen nach, erkennbar ist. Erkenne Dasein an, das sich, kraft seiner und deiner, organisch dir darstellt. Der Verstand denkt sich nichts hinter und außer, sondern an den Phänomenen. Blendwerke hingegen, Noumene als Dinge=an=sich gedacht, Anticipationen des Verstandes vor aller Erfahrung, dies sind Gedankendinge, die Aristoteles schon *τερετίσματα*, d. i. Cicadengezwitscher, nannte. Man sucht hinter der letzten Schale des Zwiebelgewächses das Ding=an=sich vergeblich. Die Kraft, welche das Ganze constituirt, läßt sich nicht betasten. Das Noumenon ist nicht außer

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. XIV., S. 42—45; 68—70.

dem Phänomenon. Das Ding-an-sich ist der wahre Wald hinter den Bäumen. Die Reflexionsbegriffe, Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeußeres, Form und Materie, können nicht von einander gerissen werden, sondern sind dem Verstande Eins. Nicht willkürliche Synthesis ist dies, sondern συμπλοκή. Lebendige Verknüpfung und die innigste Wechselwirkung dieser Begriffe macht eben ihr Wesen. Die getroffene Coincidenz des Beiderseitigen, oft einander Entgegengesetzten ist der Punkt der Wirkung des Verstandes. Ursache und Wirkung können nur δυνάμει, nicht ἐνεργείᾳ getrennt werden. Eine Philosophie, die dieser Verhältnisse nothwendige Verknüpfung trennt, hebt alle Philosophie, ja das Wesen unseres Verstandes selbst auf. Sein Werk ist Anerkennen, wozu ein Inneres und Aeußeres gehört.[1] So schlägt Herder die Abstractionen des kritischen Verstandes sehr gut mit lauter aus der Aristotelischen Speculation geschöpften Ausdrücken.

3. Metakritik der transscendentalen Dialektik: Das Unbedingte auf ein Bedingtes anzuwenden, ist das Amt der Vernunft. Den dunkeln Begriff des Unbedingten führt die Vernunft auf ein Besonderes zurück, und sieht wiederum dies Bedingte in dem Allgemeinen. Ein Allbedingendes ist der Vernunft unentbehrlich; es war ihr in ihr selbst gegeben. Durch hinabgeerbte Sophistereien hangen an einer Menge sogenannt philosophischer Wörter die unklarsten Vorstellungen. Die Auflösung der Antinomien darin zu sehen, daß wir nur Erscheinungen erkennen, der Widerspruch also nicht den Dingen-an-sich zukommt, hilft nichts. Mit diesem auflösenden Schlüssel verwandeln sich alle Spukereien um uns zu Spukereien in uns. Der Begriff eines höchsten Wesens ist mir in mir selbst und in Allem gegeben. Ohne den Mittelpunkt der Kugel kann weder sie, noch mein

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. XIV., S. 106—109, 182—183, 223—228, 236—237, 239—240.

Begriff von ihr sein. Entweder sind wir alle Götter, jeder Atom und Sperling ist ein selbstständiges Wesen, das durch sich selbst ward: oder es ist, was da ist, in seinem dauernden Zusammenhange, im Sein, Dasein, Fortdasein, in Eigenschaften durch Kräfte, in Fortwirkung nach einem endlosen, allenthalben aber in sich beschlossenen Maße, in einer höchsten Vernunft gegründet. Diese erkennt meine Vernunft an, weil sie selbst Vernunft ist. Dem Gemüth, daß dieser Idee von Gott fähig ist und zu ihr gebildet ist, kann und muß sie in Allem erscheinen. Mein Begriff von Gott ist die ewige Vernunft selbst. Die Vernunft kann und darf nur sich selbst, nicht aber ohne Gegenstände, sondern anerkennend die Gegenstände, glauben. Diese Ueberzeugung ist das Ding-an-sich; es gibt kein anderes.[1]

B. Das Unbedingte und Bedingte, Allgemeine und Besondere, welches die Metakritik verbinden will, wird nun jedes für sich betrachtet, und an jedem seine Beziehung zum andern aufgewiesen; es ist dies die Verwirklichung der entgegengesetzten Kategorien, die in der Metakritik enthalten sind. Das ist die Stellung der beiden Schriften, welche der Herausgeber Herders unter dem Titel „Seele und Gott" zusammengefaßt hat.

1. Die Seele: Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie; wir haben nur menschliche Wahrheit. Der große Geist, der mich anweht, überall Einen Gang, Einerlei Gesetze zeigt, der ist mein Siegel der Wahrheit. Das schlagende Herz mit seinem unerschöpflichen Reize ist Abgrund innerer dunkeler Kräfte, das wahre Bild der organischen Allmacht. In Analogie mit dem Geiste der Gottheit weiß nur der Geist des Menschen, was im Menschen ist, indem er gleichsam auf sich selbst ruht, und in seinen Tiefen forscht. Es findet ein Medium, ein geistiges Band Statt zwischen Gegenstand und Sinn, dem wir also, bei allen sinnlichen Kenntnissen, trauen, glauben müssen. Der Gegen-

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. XIV., S. 268, 273, 280, 291, 295, 314, 318, 346, 404.

stand muß mit den Sinnen gewissermaßen eins werden: für tausend andere Sinne in tausend andern Medien, vollends in sich selbst, kann er ganz etwas Anderes sein, von dem ich nichts ahne; für mich ist er nur, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dies der Zeigefinger der Gottheit für unsere Seele, darbietet. Innig wissen wir außer uns nichts: ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammengeflochtener Knäuel; der Schöpfer mußte scheiden, trennen, für uns und in uns buchstabiren. Nenne man nun diesen lebendigen Geist, der uns durchwallet, Flamme oder Aether: genug, er ist das unbegreifliche himmlische Wesen, das Alles zu mir bringt und in mir eint. Dieser innere Aether muß Alles empfangen und in sich verwandeln können. Wahrlich, wenn dieses nicht Saitenspiel der Gottheit heißt, was sollte so heißen? Ich kann mir nicht denken, wie die Seele etwas außer sich empfinde, wovon kein Analogon in ihr und ihrem Körper sei. Der Mensch ist also eine kleine Welt, unser Körper ein Auszug des Körperreichs, wie unsere Seele ein Reich aller geistigen Kräfte. Was wir nicht sind, können wir auch nicht erkennen und empfinden. Ob die Seele materiell oder immateriell sei, weiß ich darum noch nicht: glaube aber nicht, daß die Natur zwischen beiden eiserne Bretter befestigt habe.[1]

Der Gedanke macht aus Vielem, das uns zuströmt, ein lichtes Eins, wie bei jedem Sinne die Natur ein Vieles eint. Die Seele weiß nichts aus sich, sondern was ihr von innen und außen ihr Weltall zuströmt und der Finger Gottes zuwinkt. Die Seele ist das Bild der Gottheit. Alles in der Seele ist Apperception, Bewußtsein des Selbstgefühls und der Selbstthätigkeit; das ist die Eine Gotteskraft unserer Seele. Die verschiedenen Kräfte der Seele sind nur Wurzeln oder sinnliche Darstellungen Einer und derselben Energie der Seele. Das Medium unseres Selbstgefühls und geistigen Bewußtseins ist die Sprache, die das

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VIII., S. 5—7, 23, 28—30, 33—34, 37—38.

Göttliche im Menschen lebendig macht, das Stäbe der Wahrheit braucht, sich an ihnen, wie aus dem Schlummer, emporzurichten. Den großen Urheber in sich, sich in Andere hineinzulieben, und dann diesem sichern Zuge zu folgen: das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen. Nur der Mensch ist Bild Gottes, ein Auszug und Verwalter der Schöpfung. Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Je reiner und göttlicher unser Erkennen, desto allgemeiner ist unser Wirken, mithin desto freier unsere Freiheit. Wir stehen auf höherem Grunde, und mit jedem Dinge auf seinem Grunde. Liebe ist die höchste Vernunft, das reinste, göttlichste Wollen; wollen wir dies nicht dem heiligen Johannes, so mögen wir's dem ohne Zweifel noch göttlichern Spinoza glauben, dessen Philosophie sich ganz um diese Axe bewegt. Unsterblichkeit läßt sich nicht demonstriren aus unserer Monas selbst: die Erkenntniß der Religion ist lebendig, die Summe aller Erkenntniß und Empfindungen ewiges Leben; wenn's eine allgemeine Menschenvernunft und Empfindung gibt, ist's in ihr.[1] So zieht Herder die allgemeine Vernunft dem individuellen Dasein vor, und versenkt dieses in jene, in Gott.

2. Gott: Im schärfsten Sinne ist kein subsistirendes Ding der Welt eine Substanz, weil Alles von einander und zuletzt Alles von Einem abhängt, das die Selbstständigkeit selbst, d. h. die höchste, einzige Substanz ist. Die sogenannten Substanzen der Welt sind nur modificirte Erscheinungen göttlicher Kräfte (phaenomena substantiata). Daß Alles in einem Selbstbestande ruhen, von Einem Selbstständigen, sowohl seinem Dasein nach, als in seiner Verbindung mit Andern, mithin im Grunde sowohl, als in jeder Aeußerung seiner Kräfte, abhangen müsse, daran kann kein consequenter Geist zweifeln. Gott, der Selbstständige, ist, im höchsten, einzigen Verstande des Worts, Kraft, d. h. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohne ihn wirkt keine

---

[1] Zur Phil. und Gesch., Th. VIII., S. 38—44, 47, 50—51, 91—92.

der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung Ihn aus, den Selbstständigen. Wir müssen die Gegenwart und Wirkung Gottes erkennen, wo und wie sich uns dieselbe offenbart. Das Unendliche wohnt bleibend in jeder Naturkraft selbst. Die Gottheit hat sich in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt; wir schwimmen in einem Ocean der Macht. Die ganze Welt Gottes ist ein Reich immaterieller Kräfte. Im kleinsten Punkt der Schöpfung ist der ganze Gott gegenwärtig. Im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften offenbart die Welt den ganzen Gott, wie es nämlich an diesem Punkte geschehen konnte. Den Gedanken Gottes denken wir im Wesen der Dinge selbst.[1]

Das müßige Wesen, das außerhalb der Welt sitzt und sich selbst beschaut, so wie es sich Ewigkeiten hindurch beschaute, ehe es mit dem Plan der Welt fertig ward, ist nicht für mich. Persönlichkeit ist immer Particularität; dieser Nebenbegriff kann dem Unendlichen im Gegensatz zur Welt gar nicht zukommen. Daß Gott die Welt aus sich heraus gedacht habe, scheint die reinste Vorstellung zu sein. Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen das Höchste gegeben: Wirklichkeit, Dasein. Die Welt ist eine Darstellung der Wirklichkeit seiner ewig lebenden, thätigen Kräfte. Die Gottheit, in der nur Eine wesentliche Kraft ist, konnte nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft sei, die das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bildet. Bei jedem System von Kräften muß, wie beim Magneten, Freundschaftliches und Feindschaftliches sich trennen, und ein Ganzes bilden durch das Gleichgewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zusammenhanges leisten. (Hieran knüpfte später die Schelling'sche Naturphilosophie an.) Weil Alles in der Welt da ist, was da sein muß, so muß auch das Entgegengesetzte da sein. Die Verähnlichung

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VIII., S. 135—136, 148—151, 155, 168, 185, 189.

bringt ein Drittes, Mittleres hervor. Aus allen Geschöpfen und Begebenheiten prägt sich dem Menschen das Gepräge der Gottheit auf. Das ist wahrhaftes Leben, daß in der Natur Alles von Allem verschlungen wird. Blos eine Erscheinung ist zerstört, die sich nicht länger halten konnte, nachdem sie mit aller Freude des Daseins das Dasein anderer hervorgebracht. Es ist also kein Tod in der Schöpfung. Wenn die Erscheinung verlebt, zieht sich die innere lebendige Kraft in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen. Das Erhalten des Daseins ist nur durch Palingenesie möglich. Weisen der Existenz sind wir; diese nennen wir Individualitäten. Spinoza hat uns nicht unsere Individualität, noch dem höchsten Dasein sein Selbstbewußtsein geraubt. Wenn die Modificationen der Einen Substanz nicht wirklich wären, so wäre das wirklichste Wesen ohne Darstellungen seiner Wirklichkeit. Selbstbewußtsein, Selbstwirksamkeit, sie machen unsere Wirklichkeit, unser Dasein. Dies Principium der Individuation ist nicht bei Allem, was da ist, in gleichem Grade wirksam und thätig. Die höchste, reinste, schönste Individuation ist ohne Zweifel die Form der Formen, sie, die Alles umfaßt, deren Wirksamkeit sich durch Alles verbreitet. Das einzige und ewige Principium der Individuation sehe ich an einem Faden entwickelt, der uns in unser innerstes Selbst leitet. Jemehr Energie ein Wesen zur Erhaltung eines Ganzen hat, das es sich angehörig fühlt, dem es sich innig mittheilet, desto mehr ist es Individuum, Selbst. Lasset uns also unser wahres Selbst aufwecken, und das Principium der Individuation in uns stärken. Jemehr Geist und Wahrheit, d. h. jemehr thätige Wirklichkeit, Erkenntniß und Liebe des Alls zum All in uns ist, desto mehr haben und genießen wir Gott als wirksame Individuen, unsterblich, unzertheilbar. Nur der, in dem Alles ist, der Alles hält und trägt, darf sagen: Ich bin das Selbst, außer mir ist Keiner. [1]

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VIII., S. 195, 197—200, 225, 246—248, 260—262, 264, 267—271, 277—282.

3. Nachdem dieser Schaum des Spinozismus verflogen, bleibt, als Bodensatz des Herder'schen Philosophirens, nur die in ihrer Selbstständigkeit beharrende Individualität übrig, welche, nach Kantischer Weise, im unendlichen Progresse, also nie, diesen so eben beschriebenen Standpunkt erreichen will: Zu unserer Seligkeit können wir nie den Begriff unsres Daseins verlieren, und den unendlichen Begriff, daß wir Gott sind, erlangen. Wir nahen uns der Vollkommenheit, unendlich vollkommen aber werden wir nie. Das höchste Gut, was Gott allen Geschöpfen geben konnte, war und bleibt eigenes Dasein, in welchem eben Er ihnen ist und von Stufe zu Stufe mehr sein wird Alles in Allem.[1]

C. Geschichte der Menschheit. Hierin vornehmlich hat Herder die Realisirung Gottes, die er bisher behauptete, gesehen und in der Erfahrung aufgezeigt. Die Propyläen geben den allgemeinen Plan und Standpunkt dieser Wissenschaft, den die Ideen ausführen und entwickeln. In den Postscenien rettet sich das Individuum aus den Fluthen der Geschichte; und diesem Lethestrome der Vergangenheit entrissen, eröffnet es sich eine neue Zukunft.

1. Propyläen der Geschichte der Menschheit: Das Menschengeschlecht ist nur Eins; dies ist der Keim des ganzen lebendigen Körpers unserer Geschichte. Das menschliche Geschlecht ist Ein Ganzes; seit seiner Entstehung hat es angefangen sich zu organisiren, und soll diese Organisation vollenden. Revolutionen sind Evolutionen der in uns schlummernden, uns neu verjüngenden Kräfte. Mit neu erweckter Thätigkeit fährt aus Tithons Armen täglich eine neue Aurora.[2] Den Orient vergleicht Herder mit dem Kindesalter, Aegypten mit dem Knabenalter der

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VIII. („Liebe und Selbstheit", 1782), S. 332.

[2] Ebendaselbst, Th. I., S. 11; Th. II. („Tithon und Aurora", S. 191—218, aus den zerstreuten Blättern, 1792), S. 211, 213.

Welt: In Griechenland ist Alles Jünglingstraum und Mädchensage. In Asien entstand durch Alexander ein Griechenland. Die Römer bilden das Mannesalter menschlicher Kräfte und Bestrebungen; ihren Zweck hat schon Virgil richtig als die Herrschaft über alle Völker aufgefaßt. Die halbe Welt war Trümmer. Der Norden, eine neue Welt, bedurfte, den Riß zu heilen, des Christenthums, als eines Deismus der Menschenfreundschaft. Die christliche Religion konnte und sollte nur durch Alles dringen, wie es war. Wann hat in der ganzen Analogie der Natur die Gottheit anders, als durch Natur gehandelt? Und ist darum keine Gottheit, oder ist's nicht eben Gottheit, die so all=ergossen, einförmig und unsichtbar durch alle ihre Werke wirkt? Das große, göttliche Werk unserer Zeit ist, Menschheit zu bilden. Aussichten auf ein höheres, als menschliches Hiersein, werden aus der trümmervollen Geschichte das Resultat werden, uns Plan zeigen, wo wir sonst Verwirrung fanden. [1]

2. Ideen zur Geschichte der Menschheit: Sollte es nicht Philosophie der Geschichte geben? Gott, dessen Weisheit sich in der Natur zeigt, sollte er in der Bestimmung des Menschengeschlechts keinen Plan haben? Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der er in der Natur ist. Man darf die Philosophie der Geschichte nicht von Erfahrungen und Analogien abtrennen, um die ewige Weisheit des Schöpfers zu erkennen. Es ist die schönste Eigenschaft meiner Gott nachahmenden Vernunft, diesem Plan nachzugehen und mich der himmlischen Vernunft zu fügen. Zur Humanität und Religion ist der Mensch gebildet; er hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als sich selbst. Die Religion ist die höchste Humanität des Menschen; die Religionen erheben entweder den Menschen zu Gott, oder ziehen ihn zum Menschenbilde hinab. Unsere

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. II., S. 237, 248; Th. I., S. 147; Th. II., S. 250—251, 271—281, 314, 347.

Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Niemand erreicht das reine Bild der Menschheit in ihm; also ist die Erde nur Uebungsplatz, Vorbereitungsstätte. Nur die gottähnliche Humanität, die verschlossene Knospe der wahren Gestalt der Menschheit, wird in jene Welt übergehen; wir werden eigentlich in der wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen.[1] Es ist zwar groß, den Menschen auf diese Weise sich selbst zum Zwecke zu machen. Nur hätte Herder, um nicht in Tautologien zu verfallen, den Inhalt dieses Zweckes näher angeben sollen. Denn was er weiter unten darüber vorbringt, kann doch wohl nur für eine Predigtwendung gelten, die er noch dazu durch ein „wahrscheinlich" und „beinah" abstumpft: Da wahrscheinlich der künftige Zustand so aus dem jetzigen hervorsproßt, wie der unsere aus dem Zustande niedrigerer Organisationen, so ist ohne Zweifel auch das Geschäft desselben näher mit unserem jetzigen Dasein verknüpft, als wir denken. Der höhere Garten blüht nur durch die Pflanzen, die hier keimten, und unter einer rauhen Hülle die ersten Sprößchen trieben. Ist nun Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Theilnehmung beinah der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist, so muß diese schönste Blüthe des menschlichen Lebens nothwendig dort zu der erquickenden Gestalt gelangen, nach der in allen Verbindungen der Erde unser Herz vergebens dürstet.[2] Ferner wäre Herdern einzuwerfen, daß, wenn der Zweck der Weltgeschichte das andere Leben würde, er dann außerhalb derselben und die ganze diesseitige Entwickelung des Menschengeschlechts zu einem bloßen Mittel herab fiele.

Die nächste Folge hiervon ist, daß der absolute Zweck nicht, wie bei Kant, in die vernünftige Organisation des Staatslebens, sondern in den Einzelnen als solchen verlegt wird: Der Staat

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. III., S. x—xi (Th. V., S. 327), xiii—xiv; S. 6, 184, 193, 196, 229—233.

[2] Ebendaselbst, Th. III., S. 240.

ist Maschine, die Einer leitet. Im Staate kann also nicht das allgemeine Ziel der Menschheit gesetzt sein. Millionen leben ohne Staat. (Aber wie!) Das Glück muß man nicht vom Staate, sondern von sich selbst erhalten. Der Staat gibt uns nicht die natürlichen Verhältnisse, und raubt uns uns selbst.[1] Wie viel gründlicher Kant, der in der Vollendung der Staatsverfassung auch die Zwecke des Einzelnen erreicht glaubt! Herder ging von dem aus, was er in Deutschland zerfallen, Kant davon, was er in Frankreich aufblühen sah.

Was das Weitere betrifft, so kommt Herder auch auf Gesetze dieses Fortschritts zur Humanität. Das Hauptgesetz „dünkt" ihn dieses: Daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann, theils nach Lage und Bedürfniß des Orts, theils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, theils nach dem angebornen oder sich erzeugenden Charakter der Völker. Gesetze und Regierungsformen haben alle zum Zweck, die Kräfte des Menschen zu üben. Der Mensch soll Mensch sein, sich seinen Zustand nach dem bilden, was er für das Beste erkennt. In jedem Zustande kann Humanität erscheinen. Allenthalben ist die Menschheit das, was sie aus sich machen konnte. Der Beharrungsstand der Menschengeschichte in jeder Form unter jedem Klima ist nichts, als Humanität, d. i. Vernunft und Billigkeit. Das Menschengeschlecht ist bestimmt, mancherlei Stufen der Cultur in mancherlei Veränderungen durchzugehen.[2] Diese Stufen gibt Herder auch im Einzelnen ganz richtig an. Es finden sich hier die genialsten Blicke, und die Schilderung der Charaktere der Völker oft in einem einzigen Pinselstrich; — Züge, die dann die Hegel'sche Philosophie der Geschichte benutzte, und zu einem wissenschaftlichen Ganzen systematisch abrundete, während bei Herder diese Einzelnheiten in gar keiner Beziehung zu seinem

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. IV., S. 179—180.

[2] Ebendaselbst, Th. V., S. 111, 282—284, 286, 309, 303.

Principe stehen, noch aus demselben abgeleitet werden können. So erkennt Herder die Familie als das Princip des chinesischen Staats: das ganze Vorderasien als ein Gedränge wimmelnder Völker, wo Reiche zerstörten und zerstört wurden: Aegypten als das Räthsel der Urwelt: die Römer als die Zermalmer der Charaktere der Völker,[1] u. s. f. Auch jeder andere Gang der Geschichte hätte nach Herder Humanität befördern können: Die Cultur schreitet in wechselnden Schwingungen weiter. In welchen Abweichungen und Winkeln aber auch der Strom der Menschenvernunft sich fortwinden und brechen möge, er entsprang aus dem ewigen Strome der Wahrheit und kann sich kraft seiner Natur auf seinem Wege nie verlieren. Nach Gesetzen ihrer inneren Natur muß mit der Zeitenfolge auch die Vernunft und Billigkeit unter den Menschen mehr Platz gewinnen und eine dauernde Humanität befördern.[2]

Im letzten Bande der Ideen, der das Motto führt Tantae molis erat, Germanas condere gentes, werden die germanischen Völker als diejenigen bezeichnet, in welchen dieser Zweck der Geschichte am vollständigsten erreicht sei: Was die Römer durch kriegerische Eroberungen nicht hatten thun können, vollführten jene durch eine geistliche Eroberung. Die christliche Religion hatte keinen geringeren Zweck, als alle Völker zu Einem Volke für diese und eine zukünftige Welt glücklich zu bilden. Das Christenthum enthält die echteste Humanität, wie sich denn Jesus auch mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die aus reinen Grundsätzen, unter welchen Gesetzen es auch wäre, Anderer Wohl beförderten. Diese allgemein wirkende, reine Humanität ist der einzige Zweck der Vorsehung mit dem Menschengeschlechte. Kein Athen oder Sparta, Europa soll hier

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. V., S. 7, 54, 100, 236.

[2] Ebendaselbst, S. 314—316.

gebildet werden, nicht zur Kalokagathie, sondern zu einer Humanität und Vernunft, die mit der Zeit den Erdball umfaßte. Sobald man vom Christenthum als einer thätigen, zum Wohl der Menschheit gestifteten Anstalt abkam, wurde das Gedächtnißmal eines scheidenden Freundes zur Schaffung eines Gottes, zum sündenvergebenden Mirakel. [1] Wir sehen den rationalistischen Standpunkt der Kantischen Religionsphilosophie wiederkehren, und zugleich ist jede speculative Auslegung des Dogma, wenn auch nur im moralischen Sinne, verschwunden.

3. Postscenien zur Geschichte der Menschheit: Nicht jede Voraussicht in die Zukunft ist unwahr, verwegen; die Zukunft ist Tochter der Gegenwart, wie diese der Vorzeit. Die Vernunft sieht eben diesen Zusammenhang der Dinge ein; Wissenschaft des Schicksals ist Einsicht in die Consequenz der Dinge. Es schlafen in uns weissagende Kräfte und Geister. Wünsche verständiger, edler Gemüther zwingen die Zukunft sanft herbei. [2] Die zuerst in den Humanitätsbriefen erschienenen „Blicke in die Zukunft für die Menschheit" (1793 und 1797), welche Herder thut, sind nun die: Endlich haben die Menschen das Mittel gefunden, das in ihnen selbst lag; die Vernunft — Prometheus — ist entfesselt, Gewalt und Stärke dienen ihm. Das Ziel ausschließlich jenseits des Grabes setzen, ist dem Menschengeschlecht nicht förderlich, sondern schädlich. Auf unserer Erde leben und weben noch alle Zeitalter der Menschheit; und so wird es lange bleiben, ehe es den Greisen Europa's gelingt, sie zum Greisenalter zu befördern. Sollte die Vernunft in Europa einmal ganz herrschen, alle Nationen würden sich dieses Herbstes der Besonnenheit freuen. [3] In der Preisschrift, „Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und umgekehrt," aus dem Jahre 1779, sagt er: In Deutschland dauert das 16. Jahrhundert noch fort.

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VI., S. 45—48, 297, 58, 61.
[2] Ebendaselbst, Th. VII., S. 57—58, 74—75.
[3] Ebendaselbst, Th. VII., S. 111—112, 124, 129, 131.

Die Wissenschaften sind mit der Verfassung im schneidendsten Gegensatze. Die Letzten darin, Wissenschaft und Regierung auf einerlei Grundsätze zu bauen und in Ein Werk zu einigen, werden wir's vielleicht desto reifer vollenden. Wir sind zu reich, um unsern Reichthum zu übersehen und zu nützen.[1] Herder hofft 1794, daß im Jahre 1800 ein zweiter Karl der Große erscheine, zu vollenden, was der erste 800 begonnen.[2] Nur daß auch ein Napoleon, als Individuum, nicht vollbringen konnte, was er dem Menschengeiste zur Vollbringung nur im Umrisse vorzeichnen durfte. Die Geschichte der christlichen Völker theilt Herder also ein: Irre ich nicht, so sind drei Hauptepochen, an denen der europäische Weltgeist haftet. Die erste Begebenheit ist die Völkerwanderung, die Bepflanzung unseres Welttheils nach den römischen Zeiten, die politische und religiöse Organisation der Völker, die jetzt Europa bewohnen; sie ist der Einschlag zum Gewebe. Die zweite große Begebenheit ist das Wiederaufleben der Wissenschaften und die Reformation. Ueber der dritten brütet der Weltgeist; und wir wollen ihm wünschen, daß er in sanfter Stille ein glückliches Ei ausbrüten möge. Es ist aber ein gewaltig großes Straußenei. Die Reformation hatte blos geistige Güter zum Zweck. Mit der Reformation, von der jetzt die Rede ist, scheint es eine andere Bewandtniß zu haben; es ist Regimentsveränderung im Anzuge. Die Staaten Europa's sind auf ein System kriegerischer und religiöser Eroberung gegründet; die Pfeiler dieses Systems wanken, die Zeit nagt an ihnen.[3]

Das eigene Schicksal ist die natürliche Folge unserer Handlungen, unserer Art zu denken und zu wirken; jeder trägt in sich geschrieben seine Bestimmung. Unser irdisches Leben ist der Keim des zukünftigen; Glaube an eine fortgehende Zukunft ist dem Menschen nothwendig und natürlich, selbst im Falle, daß

---

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VII., S. 387.
[2] Ebendaselbst, Th. VI., S. 150 (Vergleiche Th. XVI., S. 276).
[3] Ebendaselbst, Th. X., S. 341—342, 362.

sie nicht vorhanden wäre. Von der Unsterblichkeit der Seele reden wir hier nicht; sie ist eine Blüthe der Hoffnung, ein Same der Ahnung, nicht ein Werk des Wissens oder der noch kälteren Erfahrung. Es gibt noch eine andere Unsterblichkeit, die uns nicht geraubt werden kann. Allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechts, in seiner fortgehenden Thätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziel wesentlich liegt. Wirken wir so, so verewigen wir den edelsten Theil unserer selbst in unserem Geschlecht. Außer dieser Unsterblichkeit ist Schatten und Orcus. Die Kette der Tradition ist das unsichtbare Medium der Geister; in diesem bindenden Medium wirken wir auf die Unsern, auf die Nachkommenschaft fort. Dies ist das Innere der wahren menschlichen Unsterblichkeit. Noch denken wir mit den Gedanken jener Großen und Weisen, die dem Körper nach längst verlebt sind; eine Seele erweckt die andere. Die Geister unserer Erzieher, Freunde wirken stets in uns. Je edler etwas ist, desto mehr entsagt's seinen Schranken, geht aus sich heraus, wird mittheilend. In seinen Anstalten lebt jeder Mensch unsterblich. Was sich dagegen mit unserer sterblichen Gestalt verzehrt, das geht hinab in den Orcus. Zum Uebergange dieses Beitrags in den gesammten ewigen Schatz der Menschheit gehört nothwendig eine Ablegung unseres Ich. Der Nektar der Unsterblichkeit ist rein; alles mit Persönlichkeit Vermischte muß in den Abgrund. Diese Betrachtung muß uns einen neuen Geschmack am Leben einflößen.[1] Hiermit ist zwar jenes Ahnen der Unsterblichkeit in Wissen umgewandelt. Wir kennen aber schon die Marotte der Glaubensphilosophie, was so eben Schatten und Orcus genannt wurde, auch neben dem Lichte der Wahrheit stehen zu lassen, und gelegentlich wieder als das Höchste zu preisen: Reinigung des Herzens, Veredelung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das, dünkt mich,

---

[1] Zur Phil. und Gesch., Th. VII., S. 4, 62, 65—66, 81, 86—92, 94.

ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht. Hiermit bin ich zufrieden.[1]

III. Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi wurde am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf geboren. Von früh an hatte ihm das angeklebt, daß er mit keinem Begriffe sich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand ihm nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. Jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ, die nicht genetisch war, dafür war er blind und verstockt. So bekam er und Andere eine sehr schlechte Meinung von seinen Geistesfähigkeiten, die ihn um so mehr drückte, da sie mit der brennendsten Begierde nach philosophischen Einsichten verknüpft war. In Genf, wo er studirte, und Dürand ihn in der Mathematik, Lesage in der Algebra unterrichtete, wurde er durch den Letzteren aus diesem Zustande befreit, indem derselbe ihm durch verschiedene Beispiele aufzeigte, daß, was er geglaubt habe, nur nicht begreifen zu können, größtentheils entweder leere Worte oder Irrthümer seien. Er nahm nun mit einigen Studirenden Privatunterricht bei Lesage in der Philosophie, und so verstrichen zwei der glücklichsten und fruchtbarsten Jahre seines Lebens. Als Facultätsstudium hatte er die Arzneiwissenschaft ergriffen. Im Jahre 1763 kehrte er nach Deutschland zurück, und die damals erschienene Abhandlung Kants, welche das Accessit zu der Mendelssohn'schen Preisschrift „Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften" erhielt, verhalf ihm zur vollkommenen Entwickelung derjenigen Begriffe, in welchen die Ursache seiner so hart bescholtenen Ungelehrigkeit, das ganze Geheimniß seiner Idiosynkrasie verborgen lag. Dies veranlaßte ihn zu einem gründlichen Studium der Schriften des

[1] Zur Philosophie und Geschichte, Th. VII., S. 259—260.

Spinoza. Die Lesung des Kantischen Aufsatzes: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,“ verursachte ihm Herzklopfen, wie es Malebranche über Cartesius Abhandlung vom Menschen empfand. [1]

Philosophie blieb immer die Lieblingsbeschäftigung seiner Nebenstunden. Er war jülich-bergischer wirklicher Hofkammerrath und Zollcommissar, wie auch geheimer Rath zu Düsseldorf. Einen großen Theil seines Lebens wohnte er in dieser Stadt, oder auf seinem benachbarten Landsitze Pempelfort. Oefter machte er Reisen, um Freunde zu besuchen oder neue zu erwerben, z. B. 1780 nach Hamburg zu Klopstock und Mathias Claudius, dem Wandsbecker Boten, zu Lessing nach Wolfenbüttel und Andern; 1784, um sich von häuslichem Unglück zu zerstreuen, unternahm er eine Reise nach Weimar zu Göthe und Herder u. s. f. [2] Auch versammelte er auf seinem Sommersitze einen Kreis von Freunden, die, wie Hamann ihn seinen Jonathan nannte, mit griechischen Namen bezeichnet wurden, Buchholz als Alcibiades, der Minister von Fürstenberg als Perikles, die Fürstinn Gallitzin als eines Hemsterhuis Diotima, [3] eines Philosophen, auf den Jacobi große Stücke hielt. Sie selber rühmte sich, aus Folgsamkeit gegen ihren Gemahl, eine Anhängerinn Diderots zu sein. [4] Jacobi's angesehene Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft brachte ihn mit vielen Gelehrten in Verbindung; er stand in Briefwechsel mit Mendelssohn, Lavater, Kant, Hamann, Herder, Hemsterhuis und Andern. Daher kam es, daß er der Glaubensphilosophie diese Ausbreitung verschaffte, und für ihren Hauptrepräsentanten galt, wie er sie denn auch popular machte, während vor ihm Hamann in mystischer Dunkelheit und Verborgenheit nicht durchdringen konnte und Herder mit seinem hochfahrenden Schelten

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. I., S. 375—376; Bd. II., S. 178—191.
[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. 337—344, 375—377.
[3] Hamanns Schriften, Th. VII., S. 366.
[4] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 3, S. 27.

und Pochen Alles verdarb. Die letzte Zeit seines Lebens hielt er sich in München auf, war daselbst seit 1807 Präsident der königlich baier'schen Akademie der Wissenschaften, und starb dort am 10. März 1819 nach kurzer Krankheit, während der vierte Band seiner Werke abgedruckt wurde, deren Herausgabe Friedrich *Köppen* in sechs Bänden (1812—1825) beendete.[1]

Seine *Werke* sind nicht systematische Ganze, sondern Gelegenheitsschriften, „rhapsodisch, im Heuschrecken Gange"[2] verfaßt. Er wollte nicht sowohl Schriftsteller werden, als daß er dahin durch äußere Veranlassungen gebracht worden. „Nie war mein Zweck," heißt es in der von Köppen redigirten Vorrede zum vierten Bande (1819), „ein System für die Schule aufzustellen: meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge; ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt." Er vertheidigt sich gegen den Vorwurf, daß seine Philosophie eine persönliche sei, nur der in Begriffe und Worte gebrachte Geist seines individuellen Lebens. Er antwortet, daß er allerdings nicht absichtslos philosophirt: es sei ihm nicht gleichgültig gewesen, was zu seiner Erkenntniß kommen möchte, wenn es nur überhaupt Erkenntniß wäre; sein Interesse sei gewesen, eine bestimmte Kopf und Herz befriedigende Wahrheit zu erreichen; er wollte über Etwas zu Verstande kommen, nämlich über die ihm eingeborne Andacht zu einem unbekannten Gotte. Von seiner zartesten Jugend an, und schon in seiner Kindheit sei es ihm ein Anliegen, daß seine Seele nicht in seinem Blute, oder ein bloßer Athem sein möchte, der dahin fährt. „Der wahren Wissenschaft Zweck und Absicht," sagt er, „ist, Gott zu suchen und zu finden. Dabei muß ausgegangen werden von Gefühl und Anschauung; *es gibt durchaus keinen*

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 1, S. III—V.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 18.

blos *speculativen Weg zum Innewerden Gottes*. Meine *Briefe über die Lehre des Spinoza*" (1785, Band IV., Abtheilung 1. und 2.) „wurden deshalb nicht geschrieben, um Ein System durch das andere zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauchs darzuthun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bei dem Ziele *dieser* Wissenschaft, daß kein Gott sei, anlange; sie war aus sich selber nicht zu widerlegen. Hatte ich dessenungeachtet eine andere philosophische Ueberzeugung, so war dieses einer Thatsache gleich, welche von mir" (nach einem Gespräch mit Lessing) „erzählt wurde, nämlich wie Lessing ein Spinozist gewesen, und wie ich selber keiner sei. Hierüber begann der Streit. Man wollte mir meine Art und Weise, Nicht-Spinozist zu sein, nicht gelten lassen, und behauptete von dieser Art und Weise, sie sei offenbar blinder Köhlerglaube, keine Philosophie, also sei meine Philosophie entweder Spinozismus oder ich hätte gar keine, und dürfe deswegen von dieser erhabensten aller Wissenschaften nicht mitsprechen. Mir wollte dieses nicht einleuchten bei meiner innigen Ueberzeugung, daß jenes unmittelbare Geistes- und Gottesbewußtsein, worauf meine Philosophie sich gründete, jeder Philosophie, welche etwas mehr als bloße Natur- und Verstandes-Wissenschaft sein wollte, zum Grund- und Eckstein dienen müsse. Späterhin ward in allen meinen philosophischen Schriften dargethan, daß der Philosoph, welcher unter seinen Forschungen den geahneten Gott verliert, nothwendig das Nichts findet." [1]

Jacobi begann seine eigentlich philosophische Laufbahn mit zwei Schriften, worin er das *Princip des Glaubens* entwickelte. Das Gespräch „*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*" (Bd. II.), schließt, nach der Vorrede (1815), die zugleich Einleitung in des Verfassers

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 1, S. XII—XVII (Bd. I., S. XI), XXVI, XXXVII—XXXIX (S. 50—90).

sämmtliche Schriften ist, sich dem Werke über die Lehre des Spinoza an, und erschien im Frühjahr 1787, anderthalb Jahre nach der ersten Bekanntmachung dieser Briefe an Mendelssohn und zwei Jahre vor der mit ansehnlichen Zugaben vermehrten zweiten Ausgabe derselben (1789): Die in dem Werke über die Lehre des Spinoza von dem Verfasser aufgestellte Behauptung, Alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, hatte in der deutschen philosophischen Welt ein allgemeines Aergerniß erregt. Um diese Behauptung zu rechtfertigen, und die dem Verfasser wegen derselben gemachten Vorwürfe, — daß er ein Vernunftfeind sei, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft und zumal der Philosophie, ein Schwärmer, ein Papist, — in ihrer ganzen Ungereimtheit und lügenhaften Blöße darzustellen, wurde dies Gespräch geschrieben. Da er aber in demselben Verstand und Vernunft noch nicht mit der Schärfe und Bestimmtheit schied, wie nach Kants Beispiel in den spätern Schriften, sondern beide Ausdrücke gleichbedeutend für das endliche vermittelte Wissen der bisherigen Philosophie nahm, und was die Vernunft wirklich und wahrhaft ist, unter dem Namen Glaubenskraft als ein Vermögen **über** der Vernunft aufstellte: so konnte er seiner Grundlehre von dieser über das Vermögen demonstrirender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens, als einem unmittelbaren Wissen, noch keine recht philosophische Haltung geben.[1]

Die vier verschiedenen Schriften des dritten Bandes sind gewissermaßen zugleich entstanden; sie sind nur aus einander getretene Theile eines Ganzen, das sich in jedem auf eine andere Weise wiederholt. Die Schrift „Von den göttlichen Dingen" besteht aus zwei Abschnitten, deren erster (S. 263—339) 1798, der andere (S. 339—460) bei der Herausgabe 1811 geschrieben worden. Die erste Hälfte war eine für den hamburgischen

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 3—4, 7—8, 10—11.

unpartheiischen Correspondenten bestimmte Anzeige des sechsten Bandes der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, die damals nicht erschien. Aus Stellen dieser Schrift entstand das Sendschreiben an Fichte 1799, und der in Reinholds Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie 1801 zuerst abgedruckte Aufsatz: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen.“ Die vierte Abhandlung, „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs,“ ist aus demselben Jahre.[1] Den gemeinsamen Zweck dieser Schriften gibt Jacobi also an: Der Verfasser kam in die Mitte zu stehen zwischen einem Enthusiasten des blos logischen Enthusiasmus, und einem lebhaften Verfechter überhaupt des Positiven; und an ihm sollten die von den beiden Gegnern auf einander gerichteten heftigen Stöße sich brechen.[2] Es kommt darin, wie auch in zwei Abhandlungen des zweiten Bandes: „Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft“ (1799), und „Etwas, das Lessing gesagt hat“ (1782), das Nähere des Inhalts des unmittelbaren Wissens vor.

Da er leere Worte floh, und seine wichtigsten Ueberzeugungen auf unmittelbarer Anschauung beruhten, gerade wie Herder Alles von der Erfahrung ableitete, so sollten seine beiden Romane, Allwills Briefsammlung (1792, Band I.) und Woldemar (1779, neu umgearbeitet 1794, Band V.), nun dies Princip des unmittelbaren Wissens tiefer ins Leben hinein verfolgen und in der Wirklichkeit darstellen: Die Absicht des Verfassers (und dies nennt er den allgemeinen Schlüssel zu seinen Werken) war bei beiden, Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu legen. Der treue Naturforscher ist bemüht, jedes Ding in seiner eigenen wahren Gestalt, jede menschliche Kraft in ihrem wahren wirklichen Maße zu zeigen.

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. III; S. 257—262, 197.
[2] Ebendaselbst, S. 61.

Mir däucht, unsere Philosophie ist auf einem schlimmen Abwege, da sie über dem Erklären der Dinge die Dinge selbst zurückläßt, wodurch die Wissenschaft allerdings sehr deutlich und die Köpfe sehr hell, aber auch in demselben Maße jene leer und diese seicht werden. Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Einfache, Unmittelbare, Unauflösliche. Sinn zu erregen und durch Darstellung zu überzeugen, war meine Absicht.[1]

Der erste Punkt der Jacobi'schen Philosophie ist, vor der falschen Methode des Verstandes zu warnen, die man bisher befolgt habe: zweitens gibt Jacobi den ganz neuen Weg an, welchen er in der Philosophie einschlagen, und diese Wissenschaft dadurch gänzlich umbilden will: drittens stellt er den Inhalt, der aus seinem Vernunftglauben hervorgeht, dar.

A. Das vermittelte Wissen. In der edelsten Philosophie (schreibt Jacobi an Hamann), die mir bekannt ist, will ich das große Loch, das ich selbst darin gefunden habe, zeigen. Wir insgesammt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige, dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können. Unsere Sinne, unser Verstand, unser Wille sind öde und leer, und der Grund aller speculativen Philosophie nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hineinsehen. In alle Wege läßt uns der Versuch, — mittelst einer gewissen Form unseres armen Selbstes bestehen zu wollen, nicht in uns hinein, sondern nur rein aus uns heraus zu erkennen, zu handeln und zu genießen, — zu Narren werden, wie jede Nacht im Traume. Ich kann Ihnen nicht beschreiben, wie mir geschah, da ich jenes Loch zuerst gewahr

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. I., S. VII, XIII, 358, 364—365; Bd. IV., Abth. 1, S. XI, XLI, 72; Bd. V., S. III, XV.

wurde, und nun weiter nichts als einen ungeheuren finstern Abgrund vor mir sah.[1]

Worin dieses Loch eigentlich bestehe, entwickeln vornehmlich die Briefe über die Lehre des Spinoza. Zunächst sagt Jacobi in der Einleitung zu seinen sämmtlichen Werken, in welcher schon die Lectüre Fries'scher Schriften sichtbar ist: Es war seit Aristoteles ein zunehmendes Bestreben in den philosophischen Schulen entstanden, die unmittelbare Erkenntniß der mittelbaren, das ursprünglich Alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem durch Abstraction bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande, unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und verschwinden zu lassen. Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal beweisen ließe, wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder dem Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen sein.[2]

Die eigentliche Natur dieses Wissens gibt die siebente Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza an: Alles Bedingte muß eine Bedingung haben. Der Vernunft drängt sich die Erkenntniß auf, es liege die Bedingung der Möglichkeit des Daseins einer successiven Welt außer dem Gebiete ihrer Begriffe, nämlich außer dem Zusammenhange bedingter Wesen. Sie kann also um keinen Schritt ihrem Ziele näher kommen, sondern immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen. Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. Dies Geschäft des Verstandes ist progressive Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identischen. Alles,

[1] Jacobi's Werke, Bd. I., S. 366.

[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 11—12, 14—15 Anmerkung (Fries' Neue Kritik der Vernunft, Th. I., S. 201—203).

was der Verstand durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur; und der menschliche Verstand selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist: nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel, nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseins. Da unser bedingtes Dasein auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unübersehliches Feld eröffnet, deren Gegenstand die Entdeckung dessen ist, was das Dasein der Dinge vermittelt. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde einsehen, d. i. deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir: und was wir nicht construiren können, das begreifen wir nicht.[1]

Jacobi beschreibt hiermit die Natur des endlichen Wissens, der bloßen Reflexion, sehr gut, und stimmt nach seinem eigenen Geständnisse mit Kant darin überein, daß er die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren zu wollen, wiewohl aus andern Zwecken und durch andere Mittel, erwies.[2] Kant hält nämlich nach Hegel[3] den Verstand deswegen für unfähig, das Unbedingte zu erkennen, weil er nur Subjectives, Erscheinungen, nicht das Ding-an-sich uns lehre: nicht also die Kategorien an sich, sondern blos ihre Form, ihre Anwendung auf etwas Objectives, erzeuge den Irrthum. Jacobi gab dagegen gerade diesen Zusammenhang zu, wies aber am Inhalt der Kategorien selbst die Mangelhaftigkeit nach: sie werden

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 146, 148—151, 153.
[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 340.
[3] Encyklopädie, §. 62, S. 75—76.

nach ihm zwar auf Dinge=an=sich angewendet, wie dies schon der Kantischen Schule begegnet war, aber diese vielen Dinge=an=sich sind selbst endliche, unwahre Existenzen. Beide Philosophen sehen dies Wissen für das einzige an, was bisher in der Philosophie gegolten habe. Da nun die Philosophie auf Erkenntniß des Unendlichen, Göttlichen geht, so muß sie, schließt Jacobi, wenn sie mit endlichem Verstande Unendliches erfassen will, dies Göttliche zu einem Endlichen herabsetzen, und in diesem Argen liege alle und jede bisherige Philosophie befangen: Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint als ein ungereimtes Unternehmen sogleich einleuchten zu müssen. Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein blos natürliches Dasein auszumachen, und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden sein soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein muß: so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseins der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, insofern es die nicht natürlich verknüpfte, das ist für uns unverknüpfte, unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften, folglich außernatürlichen, möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu sein; es muß selbst Bedingungen erhalten, und das absolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.[1]

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 153—155.

Hieraus zieht Jacobi das Resultat: Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.[1] Und er bemüht sich zu zeigen, wie alle Philosophie in diesen Fehler verfalle. Doch kann er dies nicht anders, als indem er sie entstellt und zu bloßen Verstandesansichten herabzieht. Besonders gegen Spinoza hat er seine Angriffe gerichtet, weil in ihm diese consequente Zurückführung des Unendlichen auf ein Endliches am klarsten enthalten sei: Spinoza wollte eine natürliche Erklärung des Daseins endlicher und successiver Dinge zu Stande bringen. Spinozismus ist Atheismus; gesetzt auch, man ändert den Namen und spricht von Kosmotheismus, so bleibt dennoch die Sache, was sie gewesen.[2] Als ob Spinoza nicht vielmehr alle endlichen Dinge aufgehoben, indem er sie blos für Modificationen Gottes ansah. Jacobi weiß dies zwar auch: Spinoza leugnet nicht sowohl das Dasein eines Gottes, als das Dasein einer wirklichen und wahrhaften Welt. Das ist aber im Grunde nur ein Wortspiel. Von dem Dasein einer vorhandenen wirklichen Welt wird ausgegangen, und es wird nur gefragt: ob außer und über ihr noch ein anderes Wesen sei, oder ob sie selbst in ihrer Totalität Alles, und außer ihr Nichts sei.[3] Das Letzte muß Jacobi für die Ansicht des Spinoza halten, weil er das Unendliche der Vernunft, das Ewige, das nicht aus unendlich vielen Theilen besteht, die Bedeutung der speculativen Coincidenz Entgegengesetzter, an der Hamann und Herder noch festhielten, seinem eigenen Geständniß nach, verloren hat.[4] Wenn er das Unendliche nicht jenseits des Endlichen haben kann, so ist es ihm endlich, da in Wahrheit es nur im entgegengesetzten Falle endlich ist. Spinoza nahm also (nach Jacobi) eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eins nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine ewige Zeit, eine

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 1, S. 223.
[2] Ebendaselbst, Bd. IV., Abth. 2, S. 135; Abth. 1, S. 216, XXXVI—XXXVII.
[3] Ebendaselbst, Bd. IV., Abth. 1, S. XXXIV — XXXV.
[4] Vergleiche Ebendaselbst, Bd. III., S. 504.

Oberhause, der Verstand im Unterhause: letzterer repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Gültigkeit haben kann. Die Kantische Theorie der reinen Vernunft hat zur Absicht, den Verstand vor der Vernunft als einer Betrügerinn zu warnen, und gegen ihre Verführungen dadurch möglichst sicher zu stellen, daß sie ihn, wie die Ideen ihn zum Besten haben, gleichsam mit Händen greifen läßt; und damit ist denn auch die Vernunft zu Verstande gebracht.[1] Dieser Schluß des Vorberichts enthält den Kern der Widerlegung. Der Aufsatz selbst, dessen Redaction dem Verfasser so langweilig wurde, daß er sie theilweise seinem Freunde Köppen überließ,[2] quält sich, zu zeigen, wie alle Handlungen und Synthesen der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft ein blindes Treiben, eine Urgeschäftigkeit aus und zu Nichts sind, die lauter Durch-und-Durch-Gespenster gebiert: In einem zwiefachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Dinge, Erscheinungen, in denen nichts erscheint; und das ist die ganze *Offenbarung*, welche uns geschieht. So allein empfängt unsere nie wahrhaft etwas empfangende Empfänglichkeit; so schauet jenes, a posteriori wie a priori, nur sein Schauen Schauende an. So schwebet, ohne irgend eine Haltung, im menschlichen Erkenntnißvermögen, Alles blos zwischen einem problematischen = x des Objects, und einem ebenso problematischen = x des Subjects, welche beide herkommen, man weiß nicht woher: hinwollen, man weiß nicht wohin; genug sie weben und schweben ihr Schweben und Weben. Ich habe nun achtzehn Jahre lang zu begreifen gesucht, und es ist mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie Ihr ein Mannigfaltiges, zu welchem die Einheit, und eine Einheit, zu welcher das Mannigfaltige nur hinzukommt, Euch vorzustellen vermögt. Vermögt Ihr aber dieses nicht, sondern setzen beide sich gegenseitig dergestalt voraus, daß sie nur

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 80—83.
[2] Ebendaselbst, S. 62—67.

in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seins: was wird dann aus Eurer ganzen aprioristischen Weberei? Könnt Ihr nicht darthun, wie ins Unbestimmte Mannigfaltiges komme, so hat Euer ganzes System nicht einmal den Bestand einer Seifenblase. So gerathen wir in die größte aller Gefahren, in die Gefahr, durch die Vernunft um den Verstand zu kommen. Nahm ich im Kantischen Systeme nicht an, daß die Sinnlichkeit Eindrücke empfängt, so konnte ich nicht hineinkommen; nahm ich es an, so konnte ich nicht darin bleiben. Consequenter Weise kann Kant nicht Gegenstände voraussetzen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen. Er muß den kräftigsten Idealismus lehren: sonst würde er, was er als den Hauptvorzug seiner Philosophie angibt, nämlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen; denn diese Anmaßung hat keinen andern Grund, als die durchgängige absolute Unwissenheit, welche der transscendentale Idealismus behauptet. [1] Der Instinct der Wahrheit hat Jacobi getrieben, dagegen zu eifern, daß das x = Object und das x = Subject so aus einander gehalten werden; aber sein Empirismus macht den Riß nur noch viel unheilbarer.

Diesen Nihilismus, den er, schon ehe die Kritik der praktischen Vernunft erschien, an dem theoretischen Theile des Kantischen Systems gerügt, [2] kehrt er nun gegen Fichte, in dem erwähnten Briefe an ihn, fast mit noch schärferen Zügen heraus: Eine reine, durchaus immanente Philosophie, eine Philosophie aus Einem Stück, ist auf die Fichte'sche Weise allein möglich. (In den Briefen über Spinoza fiel diesem diese Ehre zu!) Offenbar muß Alles in und durch Vernunft, in der Ichheit allein gegeben sein, wenn reine Vernunft aus sich allein soll Alles herleiten können. Die reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 96 (Bd. II., S. 36), 111—114, 101 (Bd. II., S. 303—304, 307, 310).

[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 19.

selbst vernimmt. Ihr Philosophiren muß also ein chemischer Proceß sein, wodurch Alles außer ihr in Nichts verwandelt wird. Begreifen heißt, Sache in bloße Gestalt verwandelnd, Sache zu Nichts machen, indem wir sie in Gedanken vor uns entstehen lassen können. Der menschliche Geist also, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, muß Weltschöpfer und sein eigener Schöpfer werden. Er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriffe zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens, ursprünglich aus Nichts zu Nichts für Nichts in Nichts. Das Ich, das außer sich keinen Inhalt hat, ist Wissenschaft an sich, und die einzige. Reflexion und Abstraction sind unzertrennlich, eine progressive Vernichtung auf dem Wege der Wissenschaft durch immer allgemeinere Begriffe. Was involvirend vernichtet wurde, kann evolvirend wieder hergestellt werden; vernichtend lernte Ich schaffen. Das Resultat des Idealismus kann mit einem Strickstrumpf verglichen werden, in den Blumen, Sonne, Mond und Sterne eingewoben sind. Wenn dieses Individuum seinem Streben ins Unendliche hinaus folgt (und jeder weiß, daß alle Strümpfe die Tendenz haben, ihre Schranken aufzuheben, um die Unendlichkeit auszufüllen): so sind alle diese Figuren mit dem Strumpfwesen zusammen, aus dem Standpunkt der Wahrheit betrachtet, der alleinige nackte Faden, ohne empirischen Einschlag und sonstige Beimischung.[1] Und was hätte Jacobi dagegen einzuwenden, wenn man ihm sagte, daß jedes Individuum nicht die Kette des Einschlags, sondern selbst der, und zwar gewiß nicht von außen gegebene empirische, Einschlag der Kette des absoluten Individuums: aus dem Standpunkte der Wahrheit betrachtet also der nackte Faden der absoluten Vernunft sei, deren Erkenntniß ihm eben darum offen stehe. Jacobi zieht aus solchen Gleichnissen nur den Schluß, daß die Philosophie mit Durch-

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 19—26.

und=Durch=Begriffen und leeren Einbildungsformen Abgötterei treibe.[1] Ein vielfach Nachgeschwatztes!

Nachdem der Gipfel der neuesten Philosophie schon fast erstiegen war, und viele der nachrufenden Kämpfer, dem rüstigen Schritte der Sieger zu folgen unvermögend, noch am Fuße des Berges weilten, that Jacobi, der lauteste unter jenen Schreiern, noch ohnmächtige Schläge gegen die ihm zugewendeten Rücken der vorbeigeeilten Vorkämpfer. Hiervon ist das Nähere in dem zweiten (polemischen) Theile der Schrift von den göttlichen Dingen enthalten. Mit der Kantischen Philosophie, besonders mit ihrem praktischen Theile, hatte Jacobi längst Frieden geschlossen. Seine Angriffe waren meist gegen den Rest des Speculativen gerichtet, der sich noch in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft fand, und dessen ihm widerwärtiger Geruch dem feinen Sinne Jacobi's nicht entging. Vornehmlich in der Beilage zum Gespräche „David Hume", welche „Ueber den transscendentalen Idealismus" handelt, (Bd. II., S. 291—310) bekämpft er die kritische Philosophie aus diesem Gesichtspunkte: und bevorwortet, daß sein Aufsatz auf die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in der dieser Idealismus besonders angetroffen werde, auch allein verweise, da die zweite Ausgabe erst einige Monate nach jenem Gespräche erschienen sei. Gegen diese Ausgabe, so wie gegen die Prolegomena, überhaupt gegen die Gestalt, welche die Philosophie Kants in seiner Schule bekam, hatte er weniger einzuwenden.[2] Jacobi schreibt sich sogar das Verdienst zu, daß aus einer Stelle in den Briefen über die Lehre des Spinoza: „Ohne Du kein Ich," in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft eine förmliche „Widerlegung des Idealismus" geworden sei.[3] Er konnte also gegen sein eigenes Werk, diese zweite Verflachung der Kantischen Philosophie, am wenigsten zu

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 51.

[2] Vergleiche Ebendaselbst, Bd. II., S. 299 flg., 38—39.

[3] Ebendaselbst, Bd II., S. 40.

Felde ziehen. Es galten (sagt er von Kant) unserm tiefdenkenden, aufrichtigen Philosophen die Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Religion ganz dasselbe, was sie dem blos gesunden Menschenverstande von jeher bedeutet und gegolten haben; Kant trieb mit ihnen keineswegs nur Betrug oder Spiel. Man nahm ein Aergerniß an ihm, weil er die Unzulänglichkeit aller Beweise der speculativen Philosophie für diese Ideen unwiderleglich darthat. Den Verlust der theoretischen Beweise ersetzte er durch nothwendige Postulate einer reinen praktischen Vernunft. Hiermit war, nach Kants Versicherung, der Philosophie vollkommen geholfen, und das von ihr immer verfehlte Ziel wirklich erreicht. Aber schon die leibliche Tochter der kritischen Philosophie macht die lebendige und wirkende moralische Ordnung selbst zu Gott, einem Gotte ausdrücklich ohne Bewußtsein und Selbstsein. Diese aufrichtigen Worte erregten, da sie öffentlich und so ganz unverhohlen ausgesprochen wurden, doch noch einiges Aufsehen. Aber sehr bald legte sich der Schrecken. Gleich darauf, da die zweite Tochter der kritischen Philosophie die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moral-Philosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich aufhob, und ohne Weiteres erklärte, über der Natur sei nichts und sie allein sei, erregte dies schon gar kein Staunen mehr; diese zweite Tochter ist ein umgekehrter oder verklärter Spinozismus, ein Idealmaterialismus. Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich daß allein Natur, diese also selbstständig und Alles in Allem sei, kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst Alles in Allem zu werden sich schmeicheln. [1]

Diese Polemik gegen Schelling ist ungerecht und leidenschaftlich;

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 341—347, 354, 384—385.

was dieser in seiner Erwiederung denn auch gebührend zurückweist. Schelling beschwert sich nämlich mit Recht darüber, daß Jacobi, indem er eine Stelle aus seinen Werken citire, einen Zusatz mache, „Die Natur sei der allein wahre Gott, der Lebendige," und durch den Druck (auch noch in der Gesammtausgabe seiner Schriften) ebenso auszeichne, als seien dies gleichfalls die eigenen Worte Schellings. Wenn nun auch Jacobi, was wir annehmen wollen und müssen, so unfähig war, die Schelling'sche Speculation zu fassen, daß er Jenes für den Geist der Schelling'schen Lehre hielt, so durfte er doch seinen Leser nicht glauben machen, es seien auch Schellings eigene Worte. Und ist schon dieses Verfahren nicht redlich, so ist es noch unedler, Schellingen (den Jacobi zwar nicht nennt, aber doch ganz bestimmt und unverkennbar bezeichnet) vorzuwerfen, daß, wenn er von Moralität, von Gott und göttlichen Dingen spreche, er absichtlich täusche und Lügen rede, da nach seiner innigsten Ueberzeugung diese Dinge gar nicht seien. Denn Jacobi wirft sich hiermit zum Gewissensrichter auf, wie für den ersten Punkt Schelling ihn der Verfälschung beschuldigen durfte.[1]

Der popularste Aufsatz dieses Cyclus von Schriften, „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs," der zuerst im „Ueberflüssigen Taschenbuch" 1802 erschien, resumirt alle diese Beschuldigungen. Lichtenberg hatte gesagt: „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heut zu Tage Gespenster." Zu dieser Weissagung setzt Jacobi Folgendes hinzu: Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen mit Eile nun, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen, wird zum letzten Mal sich verwandeln das Erkenntniß. Dann — und dies

[1] Schellings Denkmal der Schrift Von den göttlichen Dingen (1812), S. 4—20 (Jacobi's Werke, Bd. III., S. 385—391; Schellings philosophische Schriften, S. 346).

wird das Ende sein — dann werden wir: nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden sein, wie Gott. Wir werden wissen: Sein und Wesen überall ist und kann nur sein — Gespenst.[1] Daß Gott im Gedanken und als Gedanke gefaßt wird, ist und bleibt für Jacobi eine Abstraction. Sein absolutes Unvermögen zu denken, oder seine Verwechselung des speculativen Denkens mit den Reflexions-Vermittelungen des Verstandes, läßt ihn Gott nur im Gefühle wahrnehmen. Die harte, aber gerechte Polemik, die er, besonders für diesen Aufsatz, von Hegel erlitten,[2] bewog ihn mehrere der angefochtenen Stellen bei der Sammlung seiner Werke zu streichen oder zu verändern. Theils erschrak ihn der Anflug von Speculation, den Hegel wenigstens als eine inconsequente Geistreichigkeit darin anzutreffen glaubte: theils fühlte er selber die Richtigkeit der Einwände, und gestand sie durch das Auslassen geradezu ein, wenn er gleich durch Hinzufügung erläuternder Bemerkungen sich den Schein gibt, als wolle er die aufgeopferten Stellen rechtfertigen und vor Misverständnissen bewahren. Ich führe hier deren Eine an, die das Gemälde, was sich Jacobi von der Philosophie macht, mit Einem Pinselstrich vollendet: „Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie läugnet die Natur, und macht sich selbst zum Gott.“[3]

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 199—200.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 93 flg. — Als Kehrseite dazu rückte Hegel 1816 in die Heidelberger Jahrbücher (Hegels Werke, Bd. XVII., S. 1—37) eine von Schonung und Milde überfließende Recension des dritten Bandes der Jacobi'schen Schriften ein, wo er Jacobi's Hervorheben des Geistes gegen die Spinozistische Substanz offenbar zu hoch anschlägt. Er wird nicht nur ein edler Greis und geistreich, sondern sogar ein tiefer Denker genannt: und die Verläumdung Schellings kaum gerügt und halb entschuldigt (S. 3, 28, 35). Es ist also leicht erklärlich, daß auf diese Beurtheilung hin Jacobi, bei einem Besuche in Heidelberg, Hegeln nach dessen mündlicher Erzählung, an die Brust gesunken, und allen Groll vergessen habe; es liegt darin eben noch kein großer Edelmuth.

[3] Ueberflüssiges Taschenbuch, S. 40, Anmerkung.

Das Resultat, was Jacobi aus dem „Drama der Geschichte der Philosophie" [1] zieht, ist also dieses: Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Wer annehmen kann, daß alle Werke und Thaten der Menschen dem Naturmechanismus zufolge hervorgebracht seien, und die Intelligenz, als nur begleitendes Bewußtsein, dabei blos und allein das Zusehen habe, mit dem ist weiter nicht zu streiten, ihm ist nicht zu helfen, ihn müssen wir losgeben. Die philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben; denn was er läugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen: was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen. [2] Wie soll die Philosophie nun aus diesem Sündenpfuhl gerettet werden? Jacobi schlägt hierzu ein ganz neues Mittel vor:

B. Das unmittelbare Wissen. Wir können nur Aehnlichkeiten (Uebereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstriren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, dessen Principium Offenbarung ist. Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube. Ich kann nun einmal die Augen, die Nichts sehen, die Ohren, die Nichts hören, und eine um lauter Nichts in alle Ewigkeit geschäftige Vernunft nicht dulden. Die Vernunft wird dann zu einem bloßen Spükeding für lauter Spükedinger gemacht, und man empfindet immer nur Empfindungen. Warum will ich der Natur auf ihr ehrliches Gesicht nicht glauben? Oder man müßte sich deutlich über das erklären, was wir mit unsern Augen nicht sähen, mit unsern Ohren nicht hörten, und welches nichtsdestoweniger etwas, und zwar das eigentliche wahre Etwas wäre. Dieses wahre eigentliche Etwas, in Vergleichung mit welchem alles andere Etwas ein Nicht-Etwas ist, müßte zu Tage gebracht werden. Es ist weit zuverlässiger,

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. I., S. 252.

[2] Ebendaselbst, Bd. IV., Abth. 1, S. 55; Bd. II., S. 319—320.

sich auf einen ursprünglichen Instinkt, mit dem alle Erkenntniß der Wahrheit anfängt, zu berufen. Mit dem Nicht-Etwas, da es so durch und durch ein Nicht-Etwas sein soll, läßt sich, mit Fug und Recht, kein Doch-Etwas verbinden, welches als ein Nicht-Nichts auch nur in Gedanken sich zu zeigen fähig wäre; es ist ein ewiges Nichtsdahinter für den Menschen. Der Hörende und das Gehörte sind in unserer Vorstellung ein bloßes Nicht-Nichts; wir scheinen ein Hauch, oft nur der Schatten eines Hauches zu sein.[1]

Dies ist die Wunde, welche die Kantische Philosophie Jacobi'n schlug. Doch war sie auch bestimmt, dieselbe zu heilen; und so fand, außer der Platonischen, nur sie noch Gnade vor seiner Kritik.[2] Wie sie diese Umkehrung bewirkte, und Jacobi's Glaubensphilosophie vorbereitete, erzählt die Vorrede zu „David Hume:" Kant zeigte, was man für Erkenntnisse des Uebersinnlichen ausgebe, seien nur durch Negationen erzeugte Ideen, deren objective Gültigkeit ewig unerweislich bleiben müsse. Die im Verstande theoretisch untergegangene Vernunft konnte nun, jenseits des Verstandes, praktisch wieder sich erheben, und einen alles Wissen überwiegenden Glauben an das, was über den Sinnen und dem Verstande, ja über der Vernunft selbst ist, einsetzen und gebieten. Die blos scheintodte Vernunft drängt sich jetzt aus ihrem künstlichen Grabe, es mit Gewalt durchbrechend, eigenmächtig hervor, erhebt sich über die Welt und Alles in ihr, glänzender als je zuvor, ausrufend mit siegender Stimme: Siehe, ich mache Alles neu! Mich scheidet von der Kantischen Lehre das allein, was sie auch von sich selbst scheidet und mit sich uneins macht, nämlich daß sie das Dasein zweier specifisch von einander unterschiedener Erkenntnißquellen im menschlichen Gemüth zugleich voraussetzt und bestreitet: jenes schweigend und sich selbst unbewußt, dieses aus-

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 1, S. 223; Bd. I., S. 116—117, 119—121, 123—124, 130, 134.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 356—357.

drücklich, offenbar und durchaus. Offenbar und ausdrücklich geht die Kantische Lehre von der Behauptung aus, und behält sie bis ans Ende, sie überall bestätigend, bei: daß es außer der sinnlichen Anschauung (der empirischen und reinen) keine andere Erkenntnißquelle gebe, aus welcher der Verstand objectiv gültige, seine Erkenntniß wahrhaft erweiternde Begriffe schöpfen könne. Der Verstand selbst, obgleich ein zweiter Erkenntnißquell genannt, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn nicht Gegenstände gegeben, sondern nur gedacht werden. Es kann der Verstand, aus Begriffen Begriffe von Begriffen erzeugend und so allmälig hinaufsteigend zu Ideen, leicht die Einbildung gewinnen, daß er, vermöge dieser über den Sinnesanschauungen ihm aufsteigenden blos logischen Phantasmen, die Sinnenwelt und sich selbst wahrhaft zu übersliegen, und mit seinem Fluge eine von der Anschauung unabhängige höhere Wissenschaft, eine Wissenschaft des Uebersinnlichen zu erreichen, nicht nur das Vermögen, sondern die entschiedenste Bestimmung habe. Diesen Irrthum und Selbstbetrug enthüllte und zerstörte Kant. So wurde für den echten Rationalismus vorerst wenigstens ein leerer Platz gewonnen. Dieses ist Kants wahrhaft große That, sein unsterbliches Verdienst. Der gesunde Sinn unseres Weisen aber wehrte ihm, sich zu verhehlen, daß dieser leere Platz sich sogleich in einen alle Erkenntniß des Wahren in sich verschlingenden Abgrund verwandeln müßte, wenn nicht — ein Gott ins Mittel träte, um es zu verhindern. Hier begegnen sich Kants Lehre und die meine; sie gründen sich aber auf ganz andere Voraussetzungen: die meinige auf die Voraussetzung, daß Wahrnehmung im strengsten Wortverstande, obgleich ein unbegreifliches Wunder, angenommen werden müsse; die Kantische darauf, daß Wahrnehmung im eigentlichen Verstande nicht sei, der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf Dinge-an-sich wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von ihnen enthalten. Kant nennt die Vorstellungen Erscheinungen, und folgert erst aus dieser Benennung das Ding-an-sich.

Es ist aber ungereimt, daß sich in den Erscheinungen nichts von dem dahinter verborgenen Wahren offenbare. Die Kantische Lehre führt also zu einem System absoluter Subjectivität, die Jacobi'sche zu einem System absoluter Objectivität.[1]

Diesen Abweg der Kantischen Lehre will Jacobi nun so vermeiden: Ich halte das Bewußtsein des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, und den Ort dieses Bewußtseins für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren. Es ist allgemein anerkannt, Gott könne nicht gewußt, nur geglaubt werden; ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott. Meine Unphilosophie hat ihr Wesen im Nichtwissen. Im menschlichen Geiste muß alsdann ein höherer Ort, als der Ort des wissenschaftlichen Wissens angenommen werden; unsere Wissenschaften sind Spiele, organisirend unsere Unwissenheit. Wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, so müßte es aufhören, das Wahre zu sein, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Einbildungen zu werden. In fugam vacui ziehe ich meine Philosophie des Nichtwissens dem philosophischen Wissen des Nichts vor. Mein Nichtwissen hab' ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen. Mit Ernst und Inbrunst habe ich von Kindesbeinen an (noch im polnischen Rocke) nach Wahrheit gerungen, wie Wenige, habe mein Unvermögen erfahren, wie Wenige, und mein Herz ist milde davon geworden, o sehr milde, mein lieber Fichte, und meine Stimme so leise! Auch das Wissen unseres Nichtwissens ist Stückwerk.[2] Jacobi gründet also, nach der allgemeinen Einleitung zu seinen philosophischen Schriften, seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben: Dieser wohnt jedem Menschen so gewiß ein, als er, kraft seiner Vernunft, ein an sich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht-Nichts ist,

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 17—18, 29—36.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 5—7, 9, 26—27, 29—31, 44—45 (Bd. IV., Abth. 1, S. 48); Bd. VI., S. 222.

nothwendig voraussetzt. Es muß ein höheres Vermögen geben, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund thut. Dem erklärenden Verstande steht gegenüber die nicht erklärende, positiv offenbarende, unbedingt entscheidende Vernunft, der natürliche Vernunftglaube.[1] Dieser soll auf eine unmittelbare Weise die Abstractionen des trennenden Verstandes aufheben; und es ist bei Jacobi anzuerkennen, daß er das Ansich, wenn gleich nur auch, als ein Diesseits fordert.

Die Natur dieses Vernunftglaubens beschreibt er hierauf näher so: Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfüllung gehen, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß; wir würden sein, wie Gott. Wissen ist Zuversicht zu dem, was man sieht, Glaube die noch festere und innigere zu dem, was man nicht sieht. So wie sich im menschlichen Bewußtsein die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Wahrnehmungen des Uebersinnlichen mit Klarheit zu unterscheiden anfangen, so beginnt Philosophie. Die Vernunft ist, gleich den äußeren Sinnen, blos offenbarend, positiv verkündend. Wie es eine sinnliche Anschauung gibt durch den Sinn, so gibt es auch eine rationale durch die Vernunft. Beide sind in ihrem Gebiet das Letzte, unbedingt Geltende. Die Vernunft-Anschauung, obgleich in überschwänglichen Gefühlen gegeben, ist doch wahrhaft objectiv. Wer weiß, muß am Ende sich entweder auf Sinnes-Empfindung, oder auf Geistes-Gefühl berufen. Unsere Philosophie geht von dem objectiven und reinen Gefühle aus. Das Vermögen der Gefühle ist das Höchste im Menschen, welches allein ihn vom Thiere specifisch unterscheidet; es ist Eins und dasselbe mit der Vernunft. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihn die Vernunft im Gefühle. Die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen nennen wir

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 20, 22, 36.

Ideen. Die Vernunft, als das Vermögen der Gefühle, ist das unkörperliche Organ für die Wahrnehmungen des Uebersinnlichen. Das andere Wahrnehmungsvermögen handelt durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge. Jenes Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — im Grunde allgemein — Vernunft genannt worden. Ohne das positive Vernunftgefühl eines Höheren, als die Sinnenwelt, wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten getreten.[1]

Lieber Mendelssohn, heißt es in den Briefen über die Lehre des Spinoza, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum Voraus schon bekannt ist? Und wie kann sie uns bekannt sein anders, als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer **unmittelbaren Gewißheit**, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selber ist (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft allein von ihm empfangen (aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit sie das Princip setzt). Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen;

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 55—56, 58—62, 74, 81. — Besonders hier ist der Einfluß des Fries'schen Philosophirens überwiegend.

und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloße Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. Ohne Glaube können wir nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen. Für die Gewißheit des außer uns Wahrgenommenen gibt es kein schicklicheres Wort, als Offenbarung. Wir behaupten mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach den Dingen, die wir wirklich vor uns haben, nicht umgekehrt, die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähnen, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bilden. Diese Offenbarung ist unmittelbar in Absicht auf uns, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen. Ich erfahre, daß ich bin und daß etwas außer mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Das Reale, welches die Vorstellungen voraussetzen, bewährt sie. Für die Wirklichkeit beider zeugt allein der Geist, der inwendige, der uns überall nur Geheimnisse offenbart, unergründliche, also keine Wissenschaft. [1]

Licht ist in meinem Herzen; aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? Die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? Oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 1, S. 210—211; Bd. II., S. 164—168, 175—176, 121.

ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders, als durch ein Wunder denkbar? [1] Dies Wunder bewirkt eben das speculative Denken, in welchem vermitteltes und unmittelbares Wissen verknüpft sind. Die Bedingungen, deren Reihe der Verstand durchläuft, fallen eine außer der andern; eine ist durch die andere vermittelt, und so fort ins Unendliche. Indem aber das speculative Denken die Coincidenz der Entgegengesetzten auffaßt, in jeder Bedingung ihre andere wieder erkennt, so bleiben sie einander nicht äußerlich, sondern sind in ihrem inneren Wesen identisch, und gehen dialektisch in einander über. Was also als eine Reihe äußerer Vermittelungen und Gegensätze erschien, wird zu dem einen unendlichen Wesen, welches sich selbst in diese Schranken setzt, sich nur mit sich selbst vermittelt, und darum unbeschränkt ist. Indem sich dies Eine, Sichselbstgleiche durch die Kette dieser Vermittelungen hindurchzieht, so hören diese auf, in den äußerlichen Progreß ins Unendliche hinauszulaufen, und jenes ist in ihnen unmittelbar präsent und bei sich: das Resultat also die Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittelung. Von dem Denken, als einer sich selbst vermittelnden Unmittelbarkeit, hat aber Jacobi nun einmal keinen Begriff; er bleibt bei der unmittelbaren Unmittelbarkeit des Gefühls stehen, und Denken ist ihm gleichbedeutend mit bloßer Vermittelung. Jacobi fühlt zwar dunkel, daß das Wahre in solchem Zusammenfallen beider entgegengesetzten Thätigkeiten unseres Geistes bestehen müsse, aber durch die erwähnte Hegel'sche Kritik bewogen, hat er die Stelle, die dies andeutet, nicht in seine Werke aufgenommen: Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht an Gott, an die Natur und an den eigenen Geist. Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten

[1] Jacobi's Werke, Bd. I., S. 367.

Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden können. [1]

C. Jene drei Gegenstände bilden bei Jacobi den Inhalt des Vernunftglaubens, und wir haben jetzt zu sehen, wie sein Princip ihm zu ihrer Begründung verhilft: Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtsein aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten, zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und mit dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Dasein dieselbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Dasein haben. Es wird nicht behauptet, daß in dem Wandelbaren gar nichts von dem Selbstständigen zu erkennen sei: sondern, daß wir das Selbstständige schon erkannt haben müssen, um es im Wandelbaren wiederzuerkennen. Enthielte das Wandelbare nichts von dem Selbstständigen, so könnte es auch nicht einmal als ein Wandelbares da sein, könnte auf keine Art und Weise auch nur erscheinen. Die eigene Seele ist nur Erscheinung, doch eine der Wesenheit sich nähernde Erscheinung. Selbstthätigkeit und Leben offenbaren sich in ihr unmittelbar. Darum ist uns die Seele reines Gefühl, Urbild des Seins von Allem: ihr reiner Trieb das Herz der Natur. So erfüllt das Unendliche ein lebender, sehender, ordnender, bestimmender Geist. Ich will Glauben behalten und Liebe, will behalten tief im Auge Ewigkeit, Ernst und feierlichen Aufschwung tief in der Brust, hohe und höhere Ahnungen im Geiste, vollen wirklichen Genuß des Unsichtbaren in der Seele. [2]

Das Wahre ist etwas, das vor und außer dem Wissen

---

[1] Ueberflüssiges Taschenbuch, S. 40, Anmerkung.

[2] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 152—153; Bd. II., S. 71; Bd. I., S. 231, 235.

ist, und dem Wissen erst einen Werth gibt. Vernunft ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Mit der Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben, Ahnung des Wahren gegeben. Die Vernunft ist auf das unter den Erscheinungen Verborgene, auf ihre Bedeutung, gerichtet, auf das Sein, welches einen Schein nur von sich gibt, und das wohl durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht Ansich-Gespenster, Erscheinungen von Nichts sein sollen. Eine nicht blos wahrnehmende, sondern alle Wahrheit aus sich selbst hervorbringende Vernunft, eine Vernunft, welche das Wesen selbst der Wahrheit ist, und in sich die Vollkommenheit des Lebens hat, eine solche selbstständige Vernunft, die Fülle des Guten und Wahren, muß allerdings vorhanden sein, oder es wäre überall weder Gutes noch Wahres vorhanden. Die Wurzel der Natur und aller Wesen wäre ein reines Nichts, und dieses große Geheimniß zu entdecken die letzte Absicht der Vernunft. So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren. Und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze und es weiß, so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: Ich; sondern: Mehr als Ich, Besser als Ich! — ein ganz Anderer. Des vernünftigen endlichen Wesens Sein, Bewußtsein und Handeln, ist bedingt durch ein doppeltes außer ihm, eine Natur unter, und einen Gott über ihm.[1] Es ist das Eigenthümliche Jacobi's, in Präpositionen zu philosophiren und das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen durch solche blos sinnliche Beziehungen auszudrücken. Gott ist zwar ein Anderer des Endlichen, aber dies Anderssein ist ebenso auf-

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 32—35, 274.

gehoben und Gott das absolut Durchdringende; im festen Anders-sein, das Jacobi statuirt, bliebe Gott jenseits, weil er die Schranke des Endlichen nicht überwinden könnte. Jacobi faßt wohl auch die andere Seite, Gott in uns, auf; aber da er die erste nicht vergißt, so wechseln beide Bestimmungen bei ihm nur mit einander ab. Die vielen unerkennbaren Dinge-an-sich der Kantischen Schule ist die Glaubensphilosophie wohl losgeworden; vom allgemeinen Gespenste des Dinges-an-sich bei Kant kann sie sich aber noch nicht befreien.

Das vernünftige Wesen ist Vernehmen der Natur und des göttlichen Wesens. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, dem Natürlichen und Uebernatürlichen, einer erschaffenen Welt und einem Gott, erscheint der erschaffene Geist.[1] Betrachten wir also diese drei Punkte ausführlicher.

1. Die Natur. Auch die Natur, das Gebiet des reflectirenden Verstandes, diese Kette von Bedingungen, wird nur durch den Glauben bewährt. Und wenn es das echt Speculative Kants war, das Endliche für eine bloße Erscheinungswelt anzusehen, so „knetet" Jacobi hier, wie Hegel sich ausdrückt, „ein merkwürdiges Stück Empirismus" in seine sentimentale Glaubenslehre „hinein,"[2] indem er diesem Endlichen ein absolutes Sein und eine ewige Wahrheit zuschreibt: Das Ganze ist vor den Theilen. Grund und Folge sind in demselben untheilbaren Augenblicke vorhanden. Wir werden uns nur des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Weil aber dies successiv geschieht, so verwechseln wir dies Werden eines Begriffs mit dem Werden der Dinge selbst, und glauben die wirkliche Folge der Dinge ebenso erklären zu können, wie sich die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstellung erklären läßt. Im Begriff oder subjectiv ist das Dreieck

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. VI., S. 148—149, 229.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 55.

vor den drei Winkeln; in der Natur oder objectiv sind die Winkel und das Dreieck zugleich. Und so sind auch Ursache und Wirkung im Vernunftbegriff überall zugleich und in einander. Dieser Begriff ist aus dem Verhältniß der Theile zu einem Ganzen genommen, und enthält gar nichts von einem Entstehen, das objectiv oder außer dem Begriffe wäre. Also das Successive selbst ist das Unbegreifliche, da jede Wirkung als mit ihrer Ursache objectiv zugleich vorhanden gedacht werden muß. Der Glaube siegt hierüber. Unser Bewußtsein stellt lauter in einander greifende Momente des Thuns und Leidens, der Wirkung und Gegenwirkung dar, die ein reales, in sich bestimmtes und selbstthätiges Princip voraussetzen; und so beruht der Begriff von Ursach und Wirkung denn allerdings auf einem Facto, dessen Gültigkeit nicht geläugnet werden kann, wenn man nicht in das Leere des Idealismus verfallen will. Der Causalitätsbegriff ist allgemein und nothwendig, indem er allen endlichen mit Vernunft begabten Wesen gemein ist und jeder ihrer Erfahrungen zu Grunde liegen muß. Das Gesetz der Causalverknüpfung ist ein nothwendiges, das ganze Naturgebiet beherrschendes Grundgesetz. [1]

Die Deduction dieses Begriffs, wie Jacobi es nennt, ist bei ihm folgende: Zum Bewußtsein jedes endlichen Wesens gehört, außer dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding. Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. Also zwei wirkliche Dinge außer einander, oder Dualität. Wo diese auf einander wirken, da ist ein *ausgedehntes Wesen*. Die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens muß allen endlichen empfindenden Naturen gemein sein, und ist eine objectiv wahre Vorstellung. Das Ich ist die reine Einheit in der Mannigfaltigkeit unseres Wesens. Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität. Wenn ein Individuum außer sich wirkt, so berührt es andere Wesen; diese Berührung setzt Widerstand. Der Widerstand

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 193—196, 199, 205—207.

im Raume, Wirkung und Gegenwirkung, ist die Quelle des Successiven und der Zeit. Mehrere einzelne Dinge, die in Gemeinschaft mit einander stehen, setzen also nothwendig Causalität voraus. Die Begriffe Realität, Substanz oder Individualität, körperliche Ausdehnung, Succession, Ursache und Wirkung haben wir als solche hervorgebracht, die allen endlichen, sich selbst offenbaren Wesen gemein sein müssen, und auch in den Dingen-an-sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben. Dergleichen Begriffe, die in der Erfahrung als das Erste gegeben sind, sind objectiv, allgemein, nothwendig: und die aus ihnen entspringenden Erkenntnisse, a priori. Um solche Begriffe von der Erfahrung unabhängig zu machen, brauchen wir sie also nicht zu bloßen Vorurtheilen des Verstandes zu machen; und statt nur für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit zu gelten, gewinnen sie jetzt einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit. O! daß die Fackel der Vernunft wieder in die Hände der Erfahrung käme, und es begönne von Neuem der alte Zug mit ihr zur Wahrheit![1] Das hat denn einer seiner Schüler, Bouterwek, und dieses Schülers ein Schüler, Beneke, der aus dem Strudel der Gegenwart bis zu Locke und den Schotten ein ganzes Jahrhundert zurückgerissen worden, sich gesagt sein lassen.

2. Unvertilgbar waltet im Menschen das Bewußtsein eines Vermögens und eines Triebes, sich über Alles, was blos Natur ist, mit dem Geiste, mit Absicht, Vorsatz und Gedanken zu erheben. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Dasein, folglich auch in seinem Thun und Leiden, auf andere endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze. Denn insofern ihr Sein und Wirken vermittelt ist, insofern muß es schlechterdings auf Gesetzen des

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 208—209, 212—215, 267.

Mechanismus beruhen; jede Handlung ist zum Theil die Handlung eines Andern. Absolute Selbstthätigkeit schließt Vermittelung aus, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben, die Möglichkeit, auf irgend eine Art deutlich erkennen: wohl aber ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtsein darstellt und durch die That beweist. Sie wird Freiheit genannt, insofern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Dasein des einzelnen Wesens ausmacht, entgegensetzen und ihn überwiegen kann.[1] Wie nach Kant der Verstand in der Natur, die Vernunft auf dem Gebiete der Freiheit constitutiv waren: so unterwirft auch Jacobi die Natur dem vermittelten, die Freiheit dem unmittelbaren Wissen. Ich verstehe, sagt er, unter dem Worte Freiheit dasjenige Vermögen des Menschen, kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt. Insoweit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur — aus der er nach einem Theile seines Wesens auf eine nothwendige Weise entsprungen ist, zu der er mit diesem Theile gehört, und in ihren allgemeinen Mechanismus verflochten, in sie eingewebt ist —, als den Urheber und Schöpfer seiner persönlichen Eigenschaften, seiner Wissenschaft und Kunst, seines Charakters ansieht, nennet er sich frei. Er nennet sich also frei, nur insofern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat: nur insofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreißt und mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus bezwingt und sich denselben dienstbar macht. Der Geist allein, nicht die Natur erfindet, bringt mit Absicht hervor; er allein dichtet und trachtet. Das Hervorbringen der Natur allein ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, blos mechanisches Hervorbringen, ohne Vorsehung, Entwurf, freie Wahl und Absicht. Darum finden sich auch in

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 273; Bd. IV., Abth. 1, S. 26–27.

unserm Bewußtsein Vernunft und Freiheit unzertrennlich mit einander verknüpft. Der Geist thut das Nicht-Mechanische, aus einer eigenthümlichen Kraft Entspringende hinzu. Wir sagen, es ist unmöglich, daß Alles Natur sei, weil sonst das Wahre, Gute, Schöne Betrug und Lüge wäre. Die Freiheit wirkt auf eine begreiflich (d. i. natürlich) unmögliche Weise. Der Antheil von Natur und Freiheit ist im Einzelnen schwer zu sondern. Das Gebiet der Freiheit ist das Gebiet der Unwissenheit, aber nicht derjenigen, welche der Verstand, Wissenschaft erzeugend, immer mehr zu tilgen bestimmt ist; sonst wäre Wissenschaft und Wahrheit lauter Tod, Sieg über Alles, was des Menschen Herz beseligend erhebt. Die mit dem Glauben an Freiheit verknüpfte Unwissenheit ist eine Unwissenheit ganz anderer Art: sie ist eine dem Menschen unüberwindliche, sie muß jener der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren sein. [1]

Die Vernunft ist der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat. Die Freiheit ist der Geist selbst des Menschen, das Vermögen in ihm, wodurch er sein Leben in sich selbst hat. Die Form des Lebens und der Trieb zum Leben und das Leben selbst ist im Wirklichen nur Eins. Der Gegenstand des unbedingten Triebes, welchen wir den Grundtrieb nennen, ist unmittelbar die Form des Wesens, dessen Trieb oder wirksames Vermögen er ist. Diese Form im Dasein zu erhalten, ist der Zweck und das Princip aller Selbstbestimmung in der Creatur. Triebe beziehen sich auf Bedürfnisse. Ihr Verhältniß ist unerforschlich. Der Trieb will Befriedigung. Der Trieb der vernünftigen Natur zum an sich Wahren und Guten ist auf ein Dasein in sich, ein vollkommenes Leben, ein Leben in sich selbst gerichtet; er fordert Unabhängigkeit, Freiheit, aber in wie dunkeler, dunkeler Ahnung nur. Denn Dasein, Leben

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 315—318, 320—323.

in sich, Freiheit ist wahrlich nur jenseits der Natur.[1] In einem Briefe an Laharpe nennt Jacobi diesen Trieb Instinct, Begierde: Er ist das einzige Princip aller Thätigkeit und Vervollkommnung im Menschen. Der Grundtrieb des Individuums ist, in seinem Princip betrachtet, das Wesen des Individuums selbst, die Kraft, wodurch es ist, was es ist.[2] — Tugend besteht in der möglichsten Vereinigung aller unserer Begierden: Glückseligkeit in ihrer aller möglichsten Befriedigung; sie kann nur auf dem Wege der Vernunft gefunden werden. Jede Moral ist Begierdenlehre. Die Begierden haben verschiedene Rangordnung bei jedem Menschen, je nach den Gegenständen, die auf ihn einwirkten. Will ich edle Neigungen hervorbringen, so muß ich edle Gegenstände haben. Tugend ist der eigenthümliche, besondere Instinct des Menschen. Der Mensch fühlt sich zu Handlungen des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und Großmuth angetrieben, ohne irgend eine andere Absicht, als die Befriedigung dieses Triebes. Und so entschieden ist dieser Trieb Grundtrieb der menschlichen Natur, daß der Mensch nicht allein in der Befriedigung desselben seinen höchsten Genuß, sondern auch so entschieden die Bestimmung seines Daseins fühlt, daß er denjenigen nicht werth hält, ein Mensch zu heißen, der sein Leben mehr liebt, als diese Lust.[3]

Während Kant aus dem praktischen Vernunftgesetze jeden Trieb ausschließt, nimmt Jacobi die Triebe wieder auf, um der Inhaltslosigkeit des Kantischen Princips zu entgehen: und hält

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 152; Bd. III., S. 324; Bd. I, S. 238—240.

[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 532, 534: L'homme existant se maintient, en déployant cette puissance intime que nous appelons *instinct*. L'instinct, en dernière analyse, est *désir*. Il est le principe unique de toute activité, de toute perfectibilité dans l'homme. — Le *désir absolu* de l'individu (ce désir considéré dans son principe) est l'essence même de l'individu; c'est la puissance par laquelle il est ce qu'il est.

[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 344; Bd. I., S. 355—356; Bd. V., S. 79—80.

so den ganz richtigen Gesichtspunkt fest, daß das Gute, die Tugend, als das eigene Selbst des Menschen erscheine, nicht ein bloßes Sollen sei. Er wird dadurch zwar, wenn gleich ein feinerer, Eudämonist, entgeht aber der Abstraction des an sich Guten und Wahren, in der Kant stecken blieb. Das Gute ist ihm also ein Lebendiges, stets im Innern sich Erzeugendes, was dem in sich gewissen Geiste, oder dem Gewissen, unmittelbar gegenwärtig ist.[1] Er citirt das Beispiel von Spertias und Bulis beim Herodot, die, als sie freiwillig für ihr Vaterland in den Tod gingen, nur ihres Herzens Sinn und Affect bekannt hätten.[2] So nennt er nämlich das, was eigentlich die Sitte ist. Tugend (sagt er) fließt nicht aus festen Grundsätzen. Wer sich dem Gesetz unterwirft, kommt allmälig um Sinn und Gefühl, wird, je höher er die Fertigkeit seiner Tugend treibt, desto kälter, geschmackloser, gehorcht immer nur seinem ehemaligen Willen, hat aber jetzt keinen eigenen Willen mehr, kann sich hinfort nie weiter über sich selbst emporschwingen. In dem Begriffe der entschiedensten Tugenden bleibt doch immer noch etwas Schwankendes, so daß zuweilen der Mensch sich am vortrefflichsten zeigen kann, indem er ihnen schnurstracks entgegenhandelt. Wahrhaftigkeit ist die erhabenste Tugend; und doch ist Desdemona's Lüge die erhabenste Eingebung Gottes.[3] Hier verlegt Jacobi die ganze Autarkie des Guten in den Menschen; nicht das Gesetz, sondern sein eigenes Gewissen ist das Höchste. Das Ueber und Außer dem Menschen ist damit eigentlich verschwunden. Jacobi hat ein vollkommenes Bewußtsein hierüber, und wenn man ihn in diesem Sinne einen Atheisten nennt, so will er sichs gefallen lassen: Ich gestehe also, daß ich das an sich Gute, wie das an sich Wahre, nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine ferne Ahnung habe, erkläre, daß es mich empört, wenn man mir den Willen, der

[1] Vergleiche Jacobi's Werke, Bd. II., S. 105—106.
[2] Ebendas., Bd. IV., Abth. 1, S. 232—234 (Herodot. VII., 135—136).
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 188, 190, 193—195.

in sich, Freiheit ist wahrlich nur jenseits der Natur.[1] In einem Briefe an Laharpe nennt Jacobi diesen Trieb Instinct, Begierde: Er ist das einzige Princip aller Thätigkeit und Vervollkommnung im Menschen. Der Grundtrieb des Individuums ist, in seinem Princip betrachtet, das Wesen des Individuums selbst, die Kraft, wodurch es ist, was es ist.[2] — Tugend besteht in der möglichsten Vereinigung aller unserer Begierden: Glückseligkeit in ihrer aller möglichsten Befriedigung; sie kann nur auf dem Wege der Vernunft gefunden werden. Jede Moral ist Begierdenlehre. Die Begierden haben verschiedene Rangordnung bei jedem Menschen, je nach den Gegenständen, die auf ihn einwirkten. Will ich edle Neigungen hervorbringen, so muß ich edle Gegenstände haben. Tugend ist der eigenthümliche, besondere Instinct des Menschen. Der Mensch fühlt sich zu Handlungen des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und Großmuth angetrieben, ohne irgend eine andere Absicht, als die Befriedigung dieses Triebes. Und so entschieden ist dieser Trieb Grundtrieb der menschlichen Natur, daß der Mensch nicht allein in der Befriedigung desselben seinen höchsten Genuß, sondern auch so entschieden die Bestimmung seines Daseins fühlt, daß er denjenigen nicht werth hält, ein Mensch zu heißen, der sein Leben mehr liebt, als diese Lust.[3]

Während Kant aus dem praktischen Vernunftgesetze jeden Trieb ausschließt, nimmt Jacobi die Triebe wieder auf, um der Inhaltslosigkeit des Kantischen Princips zu entgehen: und hält

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 152; Bd. III., S. 324; Bd. I, S. 238—240.

[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 532, 534: L'homme existant se maintient, en déployant cette puissance intime que nous appelons *instinct*. L'instinct, en dernière analyse, est *désir*. Il est le principe unique de toute activité, de toute perfectibilité dans l'homme. — Le *désir absolu* de l'individu (ce désir considéré dans son principe) est l'essence même de l'individu; c'est la puissance par laquelle il est ce qu'il est.

[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 344; Bd. I., S. 355—356; Bd. V., S. 79—80.

so den ganz richtigen Gesichtspunkt fest, daß das Gute, die Tugend, als das eigene Selbst des Menschen erscheine, nicht ein bloßes Sollen sei. Er wird dadurch zwar, wenn gleich ein feinerer, Eudämonist, entgeht aber der Abstraction des an sich Guten und Wahren, in der Kant stecken blieb. Das Gute ist ihm also ein Lebendiges, stets im Innern sich Erzeugendes, was dem in sich gewissen Geiste, oder dem Gewissen, unmittelbar gegenwärtig ist.[1] Er citirt das Beispiel von Spertias und Bulis beim Herodot, die, als sie freiwillig für ihr Vaterland in den Tod gingen, nur ihres Herzens Sinn und Affect bekannt hätten.[2] So nennt er nämlich das, was eigentlich die Sitte ist. Tugend (sagt er) fließt nicht aus festen Grundsätzen. Wer sich dem Gesetz unterwirft, kommt allmälig um Sinn und Gefühl, wird, je höher er die Fertigkeit seiner Tugend treibt, desto kälter, geschmackloser, gehorcht immer nur seinem ehemaligen Willen, hat aber jetzt keinen eigenen Willen mehr, kann sich hinfort nie weiter über sich selbst emporschwingen. In dem Begriffe der entschiedensten Tugenden bleibt doch immer noch etwas Schwankendes, so daß zuweilen der Mensch sich am vortrefflichsten zeigen kann, indem er ihnen schnurstracks entgegenhandelt. Wahrhaftigkeit ist die erhabenste Tugend; und doch ist Desdemona's Lüge die erhabenste Eingebung Gottes.[3] Hier verlegt Jacobi die ganze Autarkie des Guten in den Menschen; nicht das Gesetz, sondern sein eigenes Gewissen ist das Höchste. Das Ueber und Außer dem Menschen ist damit eigentlich verschwunden. Jacobi hat ein vollkommenes Bewußtsein hierüber, und wenn man ihn in diesem Sinne einen Atheisten nennt, so will er sichs gefallen lassen: Ich gestehe also, daß ich das an sich Gute, wie das an sich Wahre, nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine ferne Ahnung habe, erkläre, daß es mich empört, wenn man mir den Willen, der

[1] Vergleiche Jacobi's Werke, Bd. II., S. 105—106.
[2] Ebendas., Bd. IV., Abth. 1, S. 232—234 (Herodot. VII., 135—136).
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 188, 190, 193—195.

Nichts will, diese hohle Nuß der Selbstständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten, dafür aufdringen will, und mich, wenn ich ihn dafür anzunehmen widerstrebe, des Atheismus, der wahren und eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt. Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will zuwider, lügen will, wie Desdemona sterbend log: lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades: morden will, wie Timoleon: Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Wit: Selbstmord beschließen wie Otho: Tempelraub unternehmen, wie David: ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose, und spotte der Philosophie, die mich deswegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens; denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist. [1]

Hegel [2] nennt diese Stelle „schön und ganz rein,“ eben weil „die Absolutheit, die das Selbstbewußtsein hier in sich weiß,“ als der von Jacobi überall sonst auf Kosten eines unreinen Empirismus bekämpfte Idealismus hier in seiner ganzen Klarheit auf moralischem Wege hereinbricht. Hegel tadelt ihn aber zugleich, weil, indem er „an die unbestimmte Seite der Majestät der Persönlichkeit nur appellirt,“ er diese, wie Kant, lediglich durch „die Abstraction von allem Bestimmten erreicht“ und „das Erkennen der Schranken des Bestimmten blos dem Herzen überläßt.“ Mit Kant theilt er auch noch dies, daß der moralische Standpunkt ihn erst auf die Annahme eines Göttlichen leitet: Das Gute

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 37—38.

[2] Werke, Bd. I., S. 105—106; Bd. XVII., S. 23—25.

hat keinen Sinn ohne Gott. Gut, schön, heilig ist ein Unding, ohne Beziehung in mir auf ein höheres, wahrhaftes Wesen. Wir müßten Sittengesetz und menschliche Würde für Hirngespinnste, alle tugendhaften Gefühle und Reize in unserer Brust für Trug und Täuschung halten, wenn wir die Nothwendigkeit, tugendhaft zu leben, von der Nothwendigkeit einer moralischen Regierung Gottes, mithin auch von der Erwartung eines zukünftigen Lebens trennen wollten.[1] Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind ihm also, wie bei Kant, das Höchste, aber nicht als bloße Postulate, sondern noch bequemer im Gefühle gegeben.

3. Gott. Da nun das Unbedingte außer der Natur, und außer allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegt, die Natur aber, das ist der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegründet, folglich mit ihm verknüpft ist: so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden. Aus diesem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche oder das Weltall nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen und hervorgegangen sein. Und ferner: Da Alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann, so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Thatsache. Es ist! Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: den Gott. Haben doch die Geschlechter der Menschen stets von Gott gewußt, und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforscht! Ihn suchend, was suchten sie? Sie suchten und forschten nach einer von dem Weltall unterschiedenen, über dasselbe erhabenen und von ihm unabhängigen Ursache der Welt. Ein unvertilgbares Bewußtsein lehrt uns unmittelbar den Glauben an eine

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 36—37; Bd. I., S. 303—304.

erste allerhöchste Intelligenz, an einen verständigen, persönlichen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.[1] Zu diesem Glauben will aber Jacobi, in der Unterredung mit Lessing, nicht anders, als durch einen salto mortale gelangen können:[2] nämlich durch Abbrechen aller Vermittelungen des Denkens.

Man glaubt an Gott, nicht um der Natur willen, die ihn verbirgt: sondern um des Uebernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbart und beweist. Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit Beides: Vorsehung und Ungefähr. Ein unabhängiges Wirken, ein freies ursprüngliches Beginnen ist das in ihr und aus ihr durchaus Unmögliche. Willenlos wirket sie, und rathschlaget nicht, weder mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtslos und bewußtlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst, fördernd mit derselben rastlosen Emsigkeit das Untergehen wie das Aufgehen, den Tod wie das Leben, nie erzeugend, was allein aus Gott ist und Freiheit voraussetzt: die Tugend, das Unsterbliche. Der Mensch offenbaret Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, und kraft dieses Geistes sich ihr als eine von ihr unabhängige, ihr unüberwindliche Macht entgegenstellt, sie bekämpft, überwältigt, beherrscht. Wie der Mensch an diese ihm inwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott; er fühlet, er erfährt ihn. Wie er an diese Macht in ihm nicht glaubet, so glaubet er auch nicht an Gott; er siehet und erfähret überall blos Natur, Nothwendigkeit, Schicksal. Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in Einem und demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2, S. 155—156; Abth. 1, S. XXXIV, 32—33.

[2] Ebendaselbst, Abth. 1, S. 59.

gleiches Wunder und Geheimniß. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieses Factum begreifen: wer dieses Factum, die Schöpfung und Gott selbst.[1] Jacobi hat hier den Punkt, worauf es in der Philosophie hauptsächlich ankommt, ganz richtig getroffen. Die göttlichen Gesetze, aus denen alle Dinge ewig hervorgehen, sind so unwandelbar, wie die Naturnothwendigkeit; indem sie aber die inneren Bestimmungen der allgemeinen Vernunft selber sind, so fließen sie mit vollkommener Freiheit aus ihrem Wesen. Daß in Gott Freiheit und Nothwendigkeit absolut Eins sind, ist also vielmehr, nach dem Gesagten, das allein Begreifliche. Und auch der Einzelne ist nur insofern frei, als er nicht seiner Willkür, die ihn abhängig macht, sondern den nothwendigen Gesetzen der göttlichen Vernunft, die sein Inneres constituiren, folgt, wie dies die weitere Geschichte der Philosophie zum Bewußtsein gebracht hat.

Philosophiren da hinauf werden wir uns mit und aus unserem natürlichen Leibe nicht; sondern, wenn es eine gewisse Gotteserkenntniß für den Menschen gibt, so muß in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisiren. Ich fühle eine sich selbst bestimmende und lenkende schöpferische Kraft als das innerste Leben meines Daseins, und ahne durch sie meinen Ursprung. Ich glaube an ein göttlich wahrsagendes Wesen in mir, das ich meine Seele nenne, die bessere, die unsterbliche. Sie verkündet und offenbaret das höchste Wesenhafte und Wahre: und ist deswegen angewiesen, zu säen auf den Geist in Hoffnung. Wir sind, wir leben: und es ist unmöglich, daß es eine Art des Lebens und des Daseins gebe, die nicht eine Art des Lebens und Daseins des höchsten Wesens selbst wäre.[2] So ist Gott, der einmal das Ueber und Außer des Menschen ist, auch wieder seine innerste Wurzel. In diesem ewigen Widerspruche ist die

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 424—426; Bd. II., S. 317.

[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. 380, 402, 404, 134—135.

Glaubensphilosophie befangen; und daher kommt es, daß der Geist und das Speculative nur in einzelnen Gedankenblitzen aus den sich gleich wieder schließenden Nebelwolken der gemeinen Verstandesansicht hervorbricht und aufzuckt. — Ich bin nicht und ich mag nicht sein, wenn Er nicht ist. Ich selbst, wahrlich, kann mein höchstes Wesen mir nicht sein. So lehrt mich meine Vernunft instinctmäßig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir. Es zwingt mich, das Unbegreifliche, ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe. Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit (erste Ausgabe: in) Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Sonst müßte im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen erfunden werden können; dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen. (Warum, kann man Jacobi fragen, nicht ein Gedanke des Göttlichen im Menschen? Warum reicht dessen göttliches Vermögen nicht hin, den Gott in ihm zu erfinden?) Gott ist, und ist außer mir, vor mir, über mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes. Das Wahrste kann nur so wahr sein, als Gott lebet, nur so wahr, als daß ein Gott im Himmel, d. h. selbstständig außer der Natur und über ihr vorhanden ist. Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst, was außer ihm sollte ihn uns kund thun? Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche;

damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten.[1]

Was den Gehalt dieser Offenbarung betrifft, so kommt Jacobi damit nicht über das höchste Wesen der Aufklärung hinaus. In Bezug auf die Form ist aber das protestantische Princip der Subjectivität, das eigene Zeugniß des Geistes, als die alleinige Quelle dieser Offenbarung behauptet. Hier, in diesem höchsten Punkte des Jacobi'schen Philosophirens, ist jede Fremdheit getilgt, jede Aeußerlichkeit verbannt, und das göttliche Wesen wird, was vorhin geläugnet wurde, im Menschengeiste selbst erzeugt: Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich dasein kann, so wenig kann der wahre außer ihr erscheinen. Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich. Gott muß im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott haben soll; er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte. Christus ist das vollkommene Ideal vereinigter Göttlichkeit und Menschheit. Was Christus außer Dir für Dich gewesen, ob Deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vorstellung und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er in Dir ist, darauf allein kommt es an; und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen. Der wahren Religion kann so wenig irgend eine äußere Gestalt als einzige und nothwendige Gestalt der Sache zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben.[2]

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 35, 48—49, 200—201, 276—277.
[2] Ebendaselbst, S. 277—279, 282, 286—287.

Glaubensphilosophie befangen; und daher kommt es, daß der Geist und das Speculative nur in einzelnen Gedankenblitzen aus den sich gleich wieder schließenden Nebelwolken der gemeinen Verstandesansicht hervorbricht und aufzuckt. — Ich bin nicht und ich mag nicht sein, wenn Er nicht ist. Ich selbst, wahrlich, kann mein höchstes Wesen mir nicht sein. So lehrt mich meine Vernunft instinctmäßig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir. Es zwingt mich, das Unbegreifliche, ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe. Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit (erste Ausgabe: in) Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Sonst müßte im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen erfunden werden können; dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen. (Warum, kann man Jacobi fragen, nicht ein Gedanke des Göttlichen im Menschen? Warum reicht dessen göttliches Vermögen nicht hin, den Gott in ihm zu erfinden?) Gott ist, und ist außer mir, vor mir, über mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes. Das Wahrste kann nur so wahr sein, als Gott lebet, nur so wahr, als daß ein Gott im Himmel, d. h. selbstständig außer der Natur und über ihr vorhanden ist. Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst, was außer ihm sollte ihn uns kund thun? Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche;

damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten.[1]

Was den Gehalt dieser Offenbarung betrifft, so kommt Jacobi damit nicht über das höchste Wesen der Aufklärung hinaus. In Bezug auf die Form ist aber das protestantische Princip der Subjectivität, das eigene Zeugniß des Geistes, als die alleinige Quelle dieser Offenbarung behauptet. Hier, in diesem höchsten Punkte des Jacobi'schen Philosophirens, ist jede Fremdheit getilgt, jede Aeußerlichkeit verbannt, und das göttliche Wesen wird, was vorhin geläugnet wurde, im Menschengeiste selbst erzeugt: Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich dasein kann, so wenig kann der wahre außer ihr erscheinen. Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich. Gott muß im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott haben soll; er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte. Christus ist das vollkommene Ideal vereinigter Göttlichkeit und Menschheit. Was Christus außer Dir für Dich gewesen, ob Deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vorstellung und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er in Dir ist, darauf allein kommt es an; und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen. Der wahren Religion kann so wenig irgend eine äußere Gestalt als einzige und nothwendige Gestalt der Sache zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben.[2]

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 35, 48—49, 200—201, 276—277.
[2] Ebendaselbst, S. 277—279, 282, 286—287.

Dieser „mit philosophischer Nüchternheit" vorgetragenen Behauptung stellt Jacobi nun den „religiösen Materialismus" entgegen: Wenn Du das Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung, nachsetzest, und die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest.[1] Nach der einen Ansicht ist die Offenbarung eine blos äußerliche, nach der andern eine blos innerliche. Jacobi wünscht beide mit einander auszugleichen: „Die offenbare Richtung seiner Schrift ist, auf die mannigfaltigste Weise darzuthun, daß der religiöse bloße Idealist und der religiöse bloße Materialist sich nur in die beiden Schalen der Muschel theilen, welche die Perle des Christenthums enthält." Jacobi verwirft also nicht jeden positiven, historischen Glauben, will ihn aber nicht, wie der Wandsbecker Bote, als eine bloß particulare Gestalt gelten lassen, sondern; „Die Geschichte des Christenthums ist die ganze Geschichte der Menschheit, diese schließt ihm jene in sich."[2] Sehen wir aber auf die nähere Natur des Vergleichs, der zu Stande kommen soll, und statt einer solchen Theilung die Perle selbst gewinnen will: so beruht er, wie jeder, auf einem bloßen Auch. Jede Parthei gibt etwas von ihrem Rechte auf; was aber an und für sich Recht sei, läßt der Vergleich unentschieden auf der Seite liegen. Das Sehen, sagt Jacobi, geht nicht aus den Dingen, die gesehen: das Empfinden nicht aus denen, die empfunden: das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen werden: das Selbst nicht aus dem Andern hervor. Doch für ebenso wahr und gewiß muß daneben von uns erkannt und behauptet werden, daß das Sehen für sich allein Nichts sehe, das Empfinden auf dieselbe Weise Nichts empfinde, das Vernehmen Nichts vernehme, das Selbst endlich nicht zu sich selbst komme; wir müssen wirklich unser Dasein erst vom Andern erfahren. Diesem zufolge, da nämlich für uns ohne Aeußeres kein

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 285—286.

[2] Ebendaselbst, S. 291, 253—254.

Inneres, ohne Du kein Ich, weder vorhanden noch möglich ist: so sind wir des Andern, wie unseres Selbstes gewiß, und lieben es, wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird. Also ist das Bestehen jeder endlichen Natur aus Sein und Nichtsein, aus Genuß und Bedürfniß, aus Liebe und Sehnsucht zusammengesetzt; jede ist beschaffen und verhält sich, wie es die Liebe und Sehnsucht mit sich bringen, die ihre besondere Natur ausmachen.[1] So ist der Geist hier einem Aeußeren hingegeben, zu dem er nur unbefriedigt hinstrebt. Ebenso kehrt Jacobi aber auch das subjective Moment, das Selbst, das Zeugniß des Geistes heraus: Die Vernunft, der Gottheit ähnlich, von der sie ausgegangen, ihr nachdichtend, erfindet (dies läugnete Jacobi oben), was ist. Gefühl des Geistes empfangend, wiederstrahlend, wird ihr Begeisterung. Begeistert erkennet sie sich ganz, findet und erfährt ihren Ursprung, wird in sich gewiß. Dergestalt ist ihr wesentliches Wissen Eingebung, Eingebung ihre Zuversicht.[2] Diese absolute Innerlichkeit ist aber selbst wieder mit der Aeußerlichkeit behaftet: Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm, der Geist in ihm allein von einem Gott.[3] Die äußere Offenbarung ist ihm also nur der Anstoß, damit wir den Begriff in uns aufstellen und bewahren können: Abgesondert von aller Gestalt, würde dieser anschauungslose, nichts darstellende Begriff in uns etwas sein, das uns lebendig machte und mit Lebendigem vereinigte?[4]

Dieses unmittelbare Wissen der Vernunft von Gott, als das wahrhaft Inwendige, zieht er dann dem blos äußerlichen Wissen der Verstandesvermittelungen bei Weitem vor: Wir wissen, was kaum des Wissens werth ist, erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten und Wesen, die, gleich

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 292.
[2] Ebendaselbst, S. 293—294.
[3] Ebendaselbst, S. 325.
[4] Ebendaselbst, S. 296.

den mathematischen, im Bilde wesentlicher und wahrer, als in der Sache, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr, durchaus nur Verhältnisse und Formen der Verhältnisse zum Inhalt haben. Mit diesen Erkenntnissen wuchern wir, und erwerben Mittel, unschätzbare, um unserer Unwissenheit unendliche neue Gestalten zu geben, sie zu verändern, zu erweitern, zu organisiren und zur angenehmsten Gefährtinn des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen, neue Sätze ausrechnen, immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahrhaften Facit, einer Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. Dieses Spiel mit unserer Unwissenheit ist unter allen Spielen gewiß das edelste: aber dennoch, beim Lichte besehen, nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt, nicht, um eigentliches, wesenhaftes Dasein zu gewinnen, angehalten wird. Die Gesetze seines mannigfaltigen Gebrauches, eingetheilt und in Systeme gebracht, machen unsere Wissenschaften aus. Wir vermögen nichts mit ihnen wider unsere radicale Unwissenheit, aber sie zerstreuen uns darüber aus dem Grunde. Denn jene Erkenntnisse, welche die Wissenschaft im eigentlichen Verstande gewährt, sind in ihrer Art vollkommen. Wir besitzen sie im eigentlichsten Verstande, haben sie ganz in unserer Gewalt, zur Mittheilung wie zum eigenen Gebrauch, und wenden sie, wo sie anwendbar sind, jedesmal mit der größten Zuverlässigkeit an; durch sie werden wir je mehr und mehr Meister, nicht nur in unserem Spiele, sondern des Spieles selbst. Ganz anders verhält es sich mit jenen von uns nur angestrebten, von der Vernunft blos geahneten und sehnlich gewünschten Erkenntnissen, die nicht, was die Zeit vertreibt, sondern was sie anhält und auflöst: ihre Absicht, ihre Erfüllung und Auslegung, den Zweck der Natur und das letzte Ziel des Menschen, Gottes Sinn und der Wahrheit Wesen zum Gegenstande haben. Von diesen besitzen wir jedesmal nur so viel, haben zur wirklichen Anwendung

jedesmal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag. Sie können nicht abgesondert werden von der gegenwärtigen Geisteskraft, können nicht äußerlich gemacht, nicht äußerlich befestigt werden, weder für uns selbst noch für Andere: alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. Man sieht ihn, er erinnert auch; aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen. Lebendig müssen sie ergriffen, lebendig müssen sie fortdauernd erhalten werden. Dieses zu vermögen, ist die edelste und höchste Kraft der Seele, eine Kraft, die in keinem salomonischen Ringe alter oder neuer Philosophie, den man nur erwerben und anstecken dürfte, in keinem Talisman irgend einer besondern sogenannten Religion, den man nur aufzulegen, und die dabei verordneten Gebräuche nachzumachen hätte, eingeschlossen ist; sie muß vom Menschen in und aus ihm selbst hervorgerufen werden.[1]

Der Fortschritt Jacobi's gegen Kant ist, Gott nicht als Ding=an=sich, als das caput mortuum der Abstraction, sondern als lebendigen, im Menschen gegenwärtigen Geist ausgesprochen zu haben. Auch ist nichts dagegen einzuwenden, daß das Wahre, Göttliche zugleich im Gefühle sein müsse; nur so ist es das lebendige, nutzbare Eigenthum des Menschen. Dieses Festhalten des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist also zunächst ganz schön im Gegensatz zur Absolutheit des endlichen Erkennens, wie sie sich bei Kant, und besonders in seiner Schule, ausgebildet hatte. Die Philosophie kennt aber noch ein ganz anderes, höheres Denken, als in allen diesen philosophischen Richtungen angenommen und dem Gefühle entgegengesetzt wird. Jacobi will nicht, daß das Gefühl durch die Vermittelungen des Denkens hindurchgegangen sei; und doch kann es auf diese Weise allein zum entwickelten, unumstößlichen, sich selbst beweisenden Wissen werden. Im philosophischen Wissen ist die Einheit des Verstandes und

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 305—308.

des Gefühls gesetzt; und die Vernunft ist eben diese Identität selbst, nicht die Eine Seite. Die durch die Vermittelung der Vermittelung wieder hergestellte Unmittelbarkeit des Denkens gewinnt dieselbe Innigkeit und Lebendigkeit, welche Jacobi nur dem Gefühle zugestehen will. Zum Erfassen eines solchen Denkens strebt der ganze Gang der weitern Geschichte der Philosophie hin. Diese Aufgabe hat, wenn gleich nur innerhalb des subjectiven Idealismus, auf wissenschaftliche Weise zuerst Fichte gelöst. Zwischen ihn und Jacobi stellt sich aber noch eine Reihe von Gefühls-philosophen, in denen die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung von Denken und Fühlen dunkel geahnet wird, und deren Bemühen es ist, die Gefühle, die ihnen allerdings noch die Principien bleiben, dennoch auf ein wissenschaftliches Denken zurückzuführen und durch dasselbe zu erklären, während Jacobi in der unwissenschaftlichen Unwissenheit und dem Halbdunkel seiner Gefühle zu verharren den Eigensinn hatte. Diesen Schritt vorwärts macht die Jacobi'sche Schule.

Drittes Kapitel.

Jacobi'sche Schule.

Schon bei Jacobi tritt das Gefühl mehr hervor, als bei den beiden andern Glaubensphilosophen; seine Schule ist aber erst eigentlich Gefühlsphilosophie zu nennen. Denn Jacobi selbst hat mehr nur in seinen spätesten Schriften, wo er einige seiner Schüler, z. B. Bouterwek und Fries, citirt und Letzteren auch als „scharfsinnigen Denker“ herausstreicht,[1] das unmittelbare

[1] Jacobi's Werke, Bd. II., S. 14—15, 24, 78—79, 102, 109; Bd. III., S. 355—356.

Wissen als Gefühl bezeichnet. Die Philosophie des unmittelbaren Wissens schreitet zu immer größerer Innigkeit ihrer Principien fort, um sie endlich bei Fichte in die Absolutheit des Ichs zu concentriren. Zuerst wurde das Vorstellen als das höchste Princip behauptet, und das vorgestellte Ansich draußen liegen gelassen; im Glauben ist das Draußen auch ein Innen, und der Glaube wird sehnsüchtig zwischen beiden Bestimmungen hin und her gezogen; im Gefühle ist diese höchste Spitze der Innerlichkeit erstiegen, welche nun dahin strebt, eine Objectivität zu erringen, die sie aber nur im Denken finden kann. Während Jacobi dem Denken mistraut und alle Gewißheit im Gefühle findet, so verlangen seine Nachfolger, daß das Denken zu dieser Gewißheit hinzukomme, die Gefühle durch dieses Denken, wo nicht bewährt, doch wiedererkannt und geläutert werden. Hiermit verläßt die Jacobi'sche Schule zugleich die Einseitigkeit des bloßen Gefühlsstandpunkts, und neigt sich wieder zur Kantischen Reflexion, indem sie Kant und Jacobi mit einander aussöhnen will. Statt daß bei Kant der Glaube nur hinter dem Reflexionsvermögen auftritt, kommt Bouterwek auf den richtigen Gedanken, daß das unmittelbare Fürwahrhalten, das er als letztes Princip bestehen läßt, selber aus dem Denken entspringt; womit denn Beide einander nicht mehr ausschließen. Krug dagegen will, daß dem Gefühle, wenn es sich uns auch zuerst darbietet, doch nicht unmittelbar getraut werde, sondern daß es durch die Vermittelungen der Reflexion erst bestätigt werde; was er aber auch ebenso wieder umkehrt. Fries bringt dann beide Vermögen erst in nähere Beziehung, findet das eine im andern wieder, und behauptet, daß die Dunkelheit des Gefühls nur durch Reflexion aufgehellt zu werden brauche. In Calker endlich hat der Gegensatz von Wissen und Glauben seine Bedeutung vollkommen verloren, und aus ihrer freilich nur in der Unmittelbarkeit des Gefühles selbst gegebenen Verbindung entsteht eine Metaphysik der Glaubensphilosophie, wie Herbart die Metaphysik der Kantischen Schule repräsentirte.

I. Bouterwek.

Friedrich **Bouterwek**, den 15. April 1766 zu Ocker bei Goslar geboren, wurde 1791 herzoglich sachsen=weimar'scher Rath und Privatdocent auf der Universität zu Göttingen, und war seit 1797 Professor der Philosophie daselbst. Im Jahre 1806 wurde er Hofrath, und 1814 erhielt er die Professur der Moral in Göttingen. Er starb daselbst im Jahre 1828.

Bouterwek entwickelte seine philosophischen Ansichten besonders in seinen zwei Schriften: „Idee einer allgemeinen Apodiktik", die 1799 in zwei Theilen erschien; und: „Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen Systeme entworfen," 2 Bände, 1813. Obgleich der Verfasser in dem letzteren Werke eine neue Philosophie aufzustellen meint, und die Apodiktik sogar einen mislungenen Versuch schilt,[1] so ist es doch im Ganzen dasselbe Gebräu, als die Apodiktik, nur daß sich Bouterwek in dem späteren Werke mehr an Jacobi anschließt, während er in dem früheren stärker nach der Kantischen Seite hinneigt, und also den beiden Brennpunkten seines Philosophirens eine gesonderte Existenz gegeben hat.

Einleitung. **Selbstverständigung** ist der Geist des Kriticismus; die Apodiktik ist Rettung des Kriticismus gegen den Skepticismus. Sobald der Mensch als denkendes Wesen von der **Erfahrung** abstrahirt, um sich denkend in sie hinein und aus ihr hinaus zu finden, steht er gleichsam von der Welt und sich selbst verlassen da. Die Philosophie kann uns immer nur in **Gedanken** aus der Sphäre der Erfahrung entrücken. Die Wissenschaft, welche den Grund der Erfahrung findet und vor der Vernunft rechtfertigt, ist Apodiktik. Die Vernunft lernt sich nicht anders, als durch Beweise selbst kennen. Beweisen heißt, die Wahrheit auf ihre Gründe zurückführen; was unumstößlich

---

[1] Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. I., Vorrede S. VII.

erwiesen, ist apodiktisch. Man darf nicht mit indemonstrabeln, unmittelbar wahren Sätzen anfangen; denn sonst ruht alles Erweisliche am Ende auf dem Unerweislichen. Mit einem höchsten Grundsatze kann nicht angefangen werden. Womit denn? Das beantwortet die Apodiktik. Der letzte Grund aller Beweise ist das Princip der apodiktischen Urtheile. Beweisen und Wissen beziehen sich nothwendig auf ein Sein. Mit Sein und Realität beschäftigt sich vornehmlich die Apodiktik. Das x der Kantianer ist nicht nur im Verstande selbst ohne alle Bestimmung, sondern als Substrat der Erscheinungen in der wirklichen Welt auf Nichts gestellt; das Ding-an-sich ist also nichts. Die Apodiktik will die Kantische Formal-Philosophie durch einen von dieser Philosophie, wie von jeder andern, unabhängigen Realismus begründen. Denken, Wissen und Thun sind die drei Aufgaben, mit denen wir uns zu beschäftigen haben; die Apodiktik zerfällt sonach in drei Theile.[1]

A. Logische Apodiktik. Durch die Logik prüft die Vernunft sich selbst. Die logische Apodiktik ist eine neue Kritik des reinen Verstandes, bestimmt durch den Gesichtspunkt der logischen Erweislichkeit; sie ist der einzige Weg zur apodiktischen Selbstverständigung. Das Denken fängt an von Voraussetzungen, als Factum: so auch die Ueberzeugung, die immer die Stelle des letzten Arguments als Gefühl vertritt. Das Bedürfniß des Denkens berechtigt uns, das Denken als Etwas an sich, wie ein Factum zu behandeln. Wir unterscheiden ein Verstandesfactum psychologisch von einem Gefühlsfactum; beide Facta sind nur Modificationen Eines Facti, der Ueberzeugung. Das ist, in seiner objectiven Beziehung, das Vorstellungs-Factum. Wir wissen nie, ob das Factum Wahrheit ist, oder bloßer Vorstellungswechsel. Wir müssen, um Begriffe zu gewinnen, von Etwas

---

[1] Idee einer Apodiktik, Th. I., Vorrede, S. IX, XVII; Einleitung, S. 3—7, 12, 17—22.

ausgehen, worauf sich der Begriff bezieht; auf dieses Etwas, das wir hier = x setzen können, müssen wir reflectiren, während wir begreifen. Insofern dieses Etwas in uns ist, fängt das Denken mit einem Princip der Selbstverständigung an, welches Synthesis und Analysis vereinigt. Diese Vereinigung ist die Vernunft: sie ist nicht Form, sie ist lebendige Kraft; der Verstand ist nur Form. Das x ist der objective Grund, den die Philosophie zur Begründung ihrer selbst bedarf. Man muß aber ein logisches Bedürfniß nicht mit einem transscendentalen verwechseln. Das x ist ein Gedankending; es ist der Formalbegriff von Etwas, an sich Nichts, aber im Verstande nothwendig, um seiner Synthesis Haltung zu geben. Wiefern dazu ein objectiver Grund des Wissens gehört, muß die Transscendental-Philosophie untersuchen. Die Grundsätze, an die Spitze der Philosophie gestellt, bedürfen für ihren Beweis andere Begriffe, und so fort ins Unendliche. Es wäre möglich, daß ein reines Vernunftprincip, nicht Grundsatz, in Verbindung mit Erfahrungsbegriffen ein Urtheil gäbe, durch das eine Brücke von der Erfahrung in eine übersinnliche Welt geschlagen werden könnte. Daß sich ein solches Princip der Mediation zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen nicht findet, hat die Kantische Philosophie nirgends bewiesen. Die Pseudokantianer vermeinten, die Hauptsache sei, die Dinge dieser Welt als Erscheinungen anzusehen, an die sogenannten Dinge-an-sich nicht weiter zu denken, und mit logisch-irdischer Speise herzlich vergnügt, Kartoffeln und Futterkräuter nach der Tafel der Kategorien kritisch zu registriren. Die logische Apodiktik ist nur zerstörend; unser Innerstes sehnt sich nach Erbauung. Dadurch, daß wir hier dazu gelangen, daß die Logik sich selbst nur im Cirkel beweisen kann, gehen wir zur transscendentalen Apodiktik über.[1] Bouterwek faßt das Denken, wie

---

[1] Idee einer Apodiktik, Th. I., S. 27, 30—33, 49, 88—89, 111—112, 128, 139, 141—142, 144.

Jacobi, als die bloße Vermittelung auf, die in diesem innern Weben und Kreisen in sich selbst immer nur zu Begriffen, also nur zu sich selbst, nicht zu Sachen gelangt. Im zweiten Stücke dre Apodiktik setzt er nun die Unmittelbarkeit der Vermittelung, oder, wie er es nennt, das Wissen dem Denken entgegen: und allerdings ist im Wissen die Beziehung auf das objective Sein enthalten, zu welchem, nach Bouterwek, das logische Denken nicht gelangen konnte.

B. Transscendentale Apodiktik. Der geläuterte Rationalismus erkennt, außer dem logischen Denken, noch andere höhere, das eigentliche Wissen unmittelbar begründende Functionen dieser Kraft an, die im weitesten Sinne Vernunft heißt. Es gibt (nach dem Lehrbuch) kein unmittelbares Wissen, weil das Wissen überhaupt ein Urtheilen ist, das schon Erkenntnißbegriffe voraussetzt; aber es gibt ein unmittelbares Erkennen, wenn es überhaupt ein Wissen geben soll. Alles discursive Denken ist blos subjectiv. Der Idee der absoluten Wahrheit liegt zu Grunde das absolute Sein. Indem wir es aber zu begreifen versuchen, setzen wir es schon als vorhanden voraus; denn durch das Begreifen kann doch das Begreifliche nicht entstehen. Das Fundament der Philosophie ist nicht in einem blinden Gefühle zu suchen; Princip ist das Uranfängliche im Wissen, diesen letzten Grund muß die Philosophie suchen. Das Gefühl, welches die Idee des Absoluten begleitet, ist die Ueberzeugung; dies Gefühl ist das Resultat eines Gedankens, und bemeistert sich dann unseres ganzen Wesens. Wir fühlen uns durch ein unnennbares Etwas gebunden, und behalten doch darin unsere Geistesfreiheit. Wir finden hier Ruhe, Befriedigung; die Ueberzeugung ist ein Factum mit Nothwendigkeit gesetzt, darin liegt die Wahrheit. Wir nähern uns den Ideen durch Ueberzeugung, die der Zustand der Selbstbefriedigung eines denkenden Wesens ist: ein Gefühl, das von der Anerkennung der Wahrheit unzertrennlich ist. Diese ideale Ueberzeugung heißt auch wohl Glaube. Nicht eher konnte die

Philosophie den Begriff des Glaubens finden, bis sie die Lücke entdeckt hatte, die alle Wissenschaft in der Vernunft selbst übrig läßt.[1]

Von dieser blos transscendentalen Betrachtung, kommt Bouterwek auf ein **absolutes Real-Princip**, welches allem Denken und Empfinden zu Grunde liegen müsse: Ihm ist die Vernunft selbst unterworfen. Sein und Wissen muß nicht getrennt werden; im letzten Grunde überhaupt, im Princip des Absoluten, sind sie vereint. Das Absolute wird zwar gedacht, es ist aber nicht im Verstande; es **ist**. Wir müssen Dasein als etwas durchaus Unerklärliches voraussetzen. Das Virtuelle oder Reelle liegt dem Denken in jeder möglichen Beziehung schon als gegeben zu Grunde. Auch im Gefühle läßt sich das Sein nicht aufsuchen. Es muß ein absolutes Erkenntnißvermögen geben, das selbst der Vernunft zu Grunde liegt und durch welches alles Sein apodiktisch gefunden wird; denn das Princip muß man in sich selbst finden. Es handelt sich um einen Grund der Gefühle und Gedanken. **Sinn und Vernunft auf Ein Princip zurückzuführen**, durch die Idee des Absoluten auszugleichen, das ist die Aufgabe der Apodiktik. Wir unterscheiden uns als eine Realität von etwas außer uns als einer zweiten Realität. Wir wissen, daß wir sind, kraft des Wissens selbst; alles Wissen ist aber ebenso apodiktisch ein Unterscheiden, unbedingtes Anerkennen der Realität überhaupt, sowohl in als außer uns. Nur insofern überall Etwas ist, sind wir.[2]

Im Lehrbuch wird das Gefühl unendlich höher gestellt, und Jacobi'sche, selbst Fries'sche Sätze schon hereingebracht: Dieser Realismus anerkennt in den höheren Gefühlen des Menschen unwiderlegbare Zeugnisse des überirdischen Ursprungs unseres Daseins und unserer wahren Bestimmung; die hier anzutreffende Apodiktik

---

[1] Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. I., Vorrede, S. V; S. 41; Idee einer Apodiktik, Th. I., S. 151, 157—158, 179—180; Th. II., S. 254—256.

[2] Idee einer Apodiktik, Th. I., S. 212, 184, 191—193, 195—196, 199, 203, 206, 208, 181, 218, 223—224, 226.

enthält als charakteristisch einen Glauben der Vernunft an sich selbst. Soll es Erkenntniß a priori geben, so muß die Vernunft in sich selbst etwas enthalten, das den reinen Begriffen zu Grunde liegt. Die Substrate der reinen Vernunftbegriffe müßten vielleicht zurückgeführt werden auf eine Modification des innern Sinns, ohne welchen die Vernunft selbst nichts wäre. Was den Begriffen zu Grunde liegt, kann man vorläufig dunkele Vorstellung, Empfindung, Gefühl nennen. Muß es nicht Gefühle geben, die von dem subjectiven Residuum der Eindrücke ursprünglich und wesentlich ebenso verschieden sind, wie das Denken vom Sehen und Hören? Könnte nicht der innere Sinn in seiner ursprünglichen Vereinigung mit der Vernunft oder Denkkraft das Vermögen eines ursprünglichen Wahrheitsgefühls sein, das da, wo es sich in Schlüssen entwickelt hat, vorzugsweise Ueberzeugung genannt wird? Keine Schlußreihe führt uns weiter, als zum Gefühl der Ueberzeugung. Will die Vernunft an sich selbst glauben, so muß sie auch unbedingt den Begriffen trauen, die sie in ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem innern Sinn sich selbst verdankt. So bekommen wir die Idee des Unendlichen, indem die Denkkraft selbst den innern Sinn afficirt, und in ihm das Gefühl erzeugt, auf welches wir reflectiren, wenn wir einen Begriff vom Absoluten erhalten. Alles unmittelbare Erkennen, ohne welches das discursive als ein mittelbares sich selbst aufhebt, beruht auf der ursprünglichen Verbindung der Denkkraft mit dem innern Sinn. Wer dies bezweifelt, bezweifelt das Leben selbst. Allem Werden liegt ein Sein zu Grunde; das allein ist wahrhaft, was in und durch sich selbst ist. Aus der ursprünglichen Idee des Absoluten, die sich in einem unerschöpflichen Gefühl verliert, wird ein Urbegriff, wenn die Vernunft den innern Sinn afficirt, indem sie durch sich selbst das Absolute unmittelbar erkennt. Die Vernunft wird so Sinn fürs Uebersinnliche. Dadurch wird das Absolute nicht als bestimmter Gegenstand, sondern nur unbestimmt als das Urwirkliche erkannt. Dies Unbegreifliche ist der Anfangspunkt

alles Begreiflichen.[1] Statt daß zuerst das Denken nur das vermittelte Wissen war, wird es jetzt auch zu einem unmittelbaren. Aber diese beiden Gedanken sind nicht zusammengebracht: und das unmittelbare Erkennen Bouterweks ist um keinen Schritt weiter, als der Jacobi'sche Glaube, wie wir sogleich sehen werden; denn dieses Erkennen ist doch wiederum kein eigentliches Erkennen.

Uebersinnliches Wissen ist ein Widerspruch in den ersten Begriffen. Wo irgend Erkennen ist, da ist auch Empfindung. Aus dem unmittelbaren Ergreifen des Subjects in der Vorstellung entsteht Selbstgefühl; indem dieses mit dem Anerkennen eines Objects in Eine Reflexion fällt, wird es in Beziehung auf Realität überhaupt Ueberzeugung. Alles Denken muß mit Ueberzeugung anfangen und aufhören. Der Begriff der Ergründung des Absoluten hebt sich selbst auf. Kraft des Absoluten, das in uns und mit uns ist, sind wir, indem wir denken und fühlen, unwidersprechlich überzeugt, daß wir denken und fühlen. Das ist absolute Reflexion und Determination, als absolutes Urtheil, auf welches als Kriterium aller Wahrheit sich die intellectuellen Urtheile gründen, sofern sie überzeugen. Was in der Sphäre des äußern Sinnes Eindruck, das ist in der Sphäre des Gemüths Ueberzeugung. Wir entscheiden apodiktisch weder für eine äußere noch für eine innere Welt, als zweierlei Welten. Wir kennen nur Eine Welt, die Eins ist mit der absoluten Realität, in der wir uns selbst so gut, als alle isolirten Dinge, verlieren. Da Denken und Empfinden im Gemüthe unzertrennlich verbunden sind, so ist das Bewußtsein vernünftiges Selbstgefühl. Die absolute Realität erkennt in uns sich selbst an. Zur Annahme dieser absoluten unbegreiflichen Realität nöthigt uns unsere absolute Unwissenheit. Das reine Resultat der theoretischen Apodiktik ist negativer Spinozismus. Auch mir sei es vergönnt, die Asche des Mannes zu ehren. (Wohl eine Nachäffung Schleier-

[1] Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. I., Vorrede, S. VI—VII; S. 25—26, 29, 46—47, 67, 70, 74, 96, 105, 107, 123.

machers.) Das Resultat der logischen Apodiktik war Pyrrhonismus. Unser Spinozismus ist aber blos transscendental, und dient nur der praktischen Philosophie zur Einleitung. Dieser negative Spinozismus, der das wahre Resultat der Kantischen Kritik ist, entspringt aus dem Unvermögen der Vernunft, den letzten Grund aller Urtheile den Bedingungen eines Urtheils zu unterwerfen. [1]

C. Praktische Apodiktik. Mein System geht von der Unbegreiflichkeit aus, um durch die idealische Ueberzeugung, die sonst Glaube heißt, Religionsphilosophie zu werden. Die transscendentale Selbstverständigung führt zur praktischen durch die Entwickelung eines Bedürfnisses, das Eins mit unserem Wesen ist. Das Wollen ist ein Factum, das nicht bewiesen werden kann; wir müssen den Grund des Wollens durch sich selbst finden. Soll der Gedanke „Ich will" mehr als Einbildung sein, so muß das Ich als lebendige Kraft gedacht werden; die Ueberzeugung von dem „Ich will" ist das praktische Ueberzeugungsprincip. Erst durchs Anerkennen der Freiheit ist das Ich realisirt, welches in der Transscendental-Philosophie ein leeres Ideal-Princip war. Die lebendige Kraft ist Causalität, anerkannt als identisch mit dem Leben, das nur durch sich selbst verstanden wird. Wir können nichts Höheres denken, als Kräfte. Die Kraft ist als gedachte Ursache = x. Die Kraft ist nur, insofern sie dem Widerstande entgegenwirkt. Die Anerkennung unserer praktischen Realität ist also mit der Anerkennung eines Widerstandes außer uns identisch. Die Eine Realität ist nur praktisch, d. h. durch Kraft und Widerstand, Realität überhaupt, also, um es mit einem Worte zu sagen, Virtualität. Mit der Bedeutung dieses Begriffs steht und fällt alle Philosophie. Die Art der Behandlung dieses Begriffs ist die Begründung der Philosophie. [2] Man kann sagen, das Wort Virtualität ist das einzige Eigenthümliche des Bouterwek'-

[1] Idee einer Apodiktik, Th. I., S. 277—278, 240, 213, 241, 280, 283, 316, 377, 382, 392—394, 399.

[2] Ebendaselbst, Th. II., Vorrede, S. VII; S. 22, 29—32, 52, 57, 61—63.

schen Philosophirens; denn die Sache, die ihm zu Grunde liegt, ist von Herder und Jacobi entlehnt. Daß aber erst auf praktischem Wege alle Realität begründet werden könne, hat Bouterwek mit Fichte und den meisten der bisher betrachteten Philosophen aus der gemeinsamen Quelle der Kantischen Philosophie geschöpft.

Diese Virtualität wird im Folgenden beschrieben: Die Realbedeutung der Kraft findet sich erst im Praktischen. Die Seelenkraft ist mit der Realität widerstehender Naturkräfte Eine Virtualität. Vom Absoluten sagen wir praktisch, daß es nur als absolute Einheit Entgegengesetzter und nur durch ihre wechselseitige Entgegensetzung vorhandener Kräfte absolute Realität ist. Die virtuelle Einheit aller Kräfte allein ist das Unbedingte. Die absolute Virtualität ist nicht in uns, und nicht außer uns; wir sind in ihr. Subject und Object sind entgegengesetzte Kräfte, Vorstellung ist die Entgegensetzung oder unmittelbare Wirkung der Kräfte selbst; das Vorstellungsvermögen heißt Leben. Mit aller Bestrebung können wir aber doch nie mehr kennen, als uns selbst.[1] Auch bei der Vorstellungsphilosophie verschmäht Bouterwek nicht, in die Schule zu gehen. Realität, fährt er fort, ist von der Virtualität nicht verschieden. Das moralische Gesetz kündigt sich immer zuerst als ein Gefühl an; das Gewissen ist Bewußtsein dieses Gefühls, es ist moralisches Gefühl. Moralische Ueberzeugung, als Vernunft, ist Moralprincip. Das moralische Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft heißt Uneigennützigkeit; Uneigennützigkeit ist das Resultat der Uebereinstimmung zwischen Idee und Gefühl in der moralischen Virtualität. Durch die absolute Virtualität haben wir die Welt in uns und uns in der Welt gefunden. Das System der Apodiktik ist absoluter Virtualismus. Dies System ist nicht popular, aber wie kann es, da es zum Absoluten durchdringt. Was Kant Dinge-an-sich nennt, sind Producte einer absoluten Realität. Das ist

[1] Idee einer Apodiktik, Th. II., S. 64, 67, 69—70, 73—75, 79.

eben die Schwierigkeit beim ersten Verstehen der Virtualität, daß der Mensch entweder von sich oder von den Objecten anfängt. Daß Subject und Object eins ohne das andere nichts sind, dies ist die wesentliche Lehre der Apodiktik. Der Ursprung der Vernunft, der Grund der besondern Virtualität, die unsere menschliche Natur heißt, der Grund der transscendentalen Einschränkung bleibt Geheimniß. Mit aller Selbstverständigung verstehen wir doch in der absoluten Virtualität nichts mehr, als was wir in dieser Virtualität sind. Der Mensch kann nie die menschliche Natur übersliegen, sobald er etwas wissen will. Wer die Vernunft ergründen will, wird ein Träumer; ihre Ergründung ist unmöglich. Zwei Plagen haben die Philosophie von jeher unterdrückt, Räsonnirsucht und Glaubenssucht. Unser Wissen hat einen absoluten Anfang, der nicht Glaube sein kann; denn er scheidet das Wissen vom Glauben, ungeachtet sich zuletzt Glaube und Wissenschaft in Einem Princip vereinigen. Die absolute Virtualität, in der sich zuletzt Alles vereinigt, ist kein Object des Wissens und kein Thema des Glaubens; sie ist, indem sie wirkt: sie ist und wirkt in der Wissenschaft und dem Glauben. Glauben und Wissenschaft sind entgegengesetzte Arten der Anerkennung der absoluten Virtualität. Das Endliche ist ein apodiktisches Correlat des Unendlichen. Die Welt ist nur absolute Virtualität in unbestimmbaren Modificationen; die Welt ist, als Princip der Endlichkeit, ewig. Subject und Object fallen im Urgrunde einer absoluten Realität zusammen.[1] Ungeachtet alles Anflugs Schelling'scher Gedanken, der sich auch vielfach in der Terminologie ausspricht, ist so etwas doch nur angeschwatzt und äußerlich angelernt, und läßt den eigentlichen Grund und Boden, worauf die bewegenden Vorstellungen des Systems gewachsen sind, deutlich genug hindurchscheinen. Und wo Bouterwek an die weitere Ausführung dieser

[1] Idee einer Apodiktik, Th. II., S. 139, 168, 170, 178, 199 (Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 570), 206—212, 91, 113 233, 263, 265, 283, 315, 319; Th. I., S. 258.

bearbeiten kann; und obwohl sie in einem und demselben Subjecte angetroffen werden, so hangen sie doch nicht von einem und demselben obersten Materialprincip ab. Es bedarf daher die Construction der Philosophie einer fortwährenden Reflexion auf die mannigfaltigen Thatsachen des Bewußtseins, um sie dem philosophischen Räsonnement, durch die ganze Wissenschaft hindurch, zu Grunde zu legen. Diese Thatsachen suche ich in Begriffe aufzufassen und durch Worte darzustellen. Daraus entstehen mir Sätze, die andern Sätzen zur festen Grundlage dienen können. Sie sind Grundsätze des ersten Grades, Urgrundsätze. Die Reflexion, durch welche sie zu Stande kommen, ist erste Reflexion, erste Function des philosophischen Ich. Als Thatsachen des Bewußtseins sind sie unmittelbar gewiß, mithin eines Beweises weder fähig noch bedürftig. Was bewiesen wird, ist nur mittelbar gewiß; solche Principien kann man nur hinstellen und verständlich machen: (Jede alltäglichste Vorstellung ist also hier zum Range eines Princips erhoben.) Die allgemeinste Thatsache: Ich bin thätig, kann als oberstes Materialprincip der philosophischen Erkenntniß betrachtet werden; die bestimmten Thatsachen sind aber nicht darin enthalten. β) Die Formalprincipien der philosophischen Erkenntniß sind Formeln, aus den Materialprincipien hergeleitet, welche die ursprüngliche Handlungsweise des Ich als Bedingung der Thatsachen des Bewußtseins ausdrücken: d. h. die Gesetze, nach denen sich das Ich bei seiner Thätigkeit richtet. Sie sind Grundsätze des zweiten Grades, abgeleitete Grundsätze. Das philosophirende Subject sucht Einheit in der Mannigfaltigkeit, sucht, ob sich die Thatsachen nicht auf gewisse einfache oder Urthatsachen zurückführen lassen. Die ursprüngliche Handlungsweise des Ich (Urform) wird durch gewisse Gesetze in ihrer Mannigfaltigkeit bestimmt; diese Gesetze bringen Regelmäßigkeit in die Thätigkeit des Ich. Durch diese Formeln, als Resultat der zweiten Reflexion, geht eine fortgesetzte Synthese und Analyse der Thatsachen des Bewußtseins vor sich. Ein solches

Formalprincip ist der Satz des Widerspruchs: er beruht auf der Thatsache, daß eckig und rund sich unmöglich vereinigen lassen, u. s. w.; ebenso der praktische Satz. Das oberste Formalprincip der Philosophie ist: Die absolute Harmonie des Ich in aller seiner Thätigkeit ist oberster Zweck. Das Realprincip und die beiden obersten Idealprincipien vereinigt, geben also das höchste Princip der Philosophie: Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Obgleich die Erkenntniß aus der Erfahrung stammt, ist sie doch a priori, weil sie sich auf das Ursprüngliche in uns bezieht; die Thatsachen des Bewußtseins sind innere Erfahrungen.[1]

Aus Einem Principe oder Satze läßt sich nicht Alles ableiten, dann flösse Alles analytisch aus diesem Satze; die Philosophie kommt aber vielmehr synthetisch zu Stande (per epigenesin). Bewußtsein ist ursprüngliche Synthesis des Seins und Wissens im Ich; als ursprünglich, ist sie unerklärbar und unbegreiflich: zum Erklären und Begreifen gehörte ein anderes Bewußtsein, und so fort ins Unendliche. Ich kann daher in mir selbst weder das Sein vom Wissen, noch das Wissen vom Sein ableiten. Von einem Sein außer mir, wenn es existirt, wäre dies um so weniger möglich. Da Wissen nicht ohne Sein sein kann, wohl aber Sein ohne Wissen, so muß das Sein als das Erste, das Wissen als das Zweite gedacht werden. Zum Wissen muß also ein Sein hinzugedacht, oder vorausgesetzt werden. Das Sein und das Wissen vom Sein ist in seiner ursprünglichen Vereinigung in mir, weil es ist, und ist so, weil es so ist. Alle philosophischen Theorien, welche über diesen Grenzpunkt hinausgehen, und entweder das Sein aus dem Wissen (das Reale aus dem Idealen) oder das Wissen aus dem Sein deduciren wollen, müssen daher mislingen; sie führen zum Idealismus, oder Mate-

[1] Entwurf eines neuen Organon, S. XII — XIII; 3, 7 — 8, 10, 16 — 17, 21, 28 — 30, 34 — 35, 50 — 55, 78, 96; Fundamentalphilosophie (3. Ausgabe, 1827), S. 54, 50, 55, 57, 33, 62 — 63, 70, 74, 76.

rialismus. Die ursprüngliche Synthesis zwischen Realem und Idealem ist transscendental, und liegt aller übrigen Synthesis zu Grunde. Dasjenige System, welches diese transscendentale Synthesis anerkennt und behauptet, ohne sie erklären zu wollen, weil, um sie zu erklären, man von dem Einen oder dem Andern anfangen, mithin die Synthesis selbst aufheben müßte, — dieses System nenne ich den transscendentalen Synthetism, welcher also transscendentaler Realismus und transscendentaler Idealismus in unzertrennlicher Vereinigung ist.[1]

Das Sein der Dinge außer uns ist nicht unmittelbar gewiß. Die Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven ist Thatsache, nicht aber die Realität des Nicht-Ich. Wir sind uns nicht der Dinge selbst, sondern gewisser Vorstellungen bewußt, die wir auf die Dinge außer uns beziehen, obwohl nicht willkürlich, sondern nothwendig. Wir wissen weder unmittelbar, noch mittelbar vom Sein der Dinge; denn jeder Beweis kann nur durch Vorstellungen geführt werden, über die ich nie hinauskann. Daß ich den Satz: Es sind Dinge außer mir, für wahr halte, ist nur Glaube, Ueberzeugung, um eines lediglich subjectiven Grundes Willen; daß Ich bin, weiß ich aber. Das Dasein der Außendinge wird nicht dadurch bewiesen, daß ein Beharrliches unseren Vorstellungen zu Grunde liegt, denn es ist gleich, ob dieses in uns oder außer uns sei. Indirect durch Reflexion lassen sich die Außendinge beweisen; denn dieser Glaube ist jedem Menschen natürlich und nothwendig derselbe. Neganti incumbit probatio. Man kann nicht beweisen, daß Dinge außer uns nicht existiren können. Woher kommen die Vorstellungen, wenn sie nicht von der Außenwelt herrühren? Der Glaube an die Außenwelt ist also weit vernünftiger, als das Gegentheil.[2] In der Fundamentalphilosophie sagt er, aber nur den Worten nach, in Bezug auf die Art und Weise dieses Fürwahrhaltens, das

[1] Entwurf eines neuen Organon, S. 12—13, 25—27, 74—76.
[2] Ebendaselbst, S. 37—39, 49, 40—42, 47.

Entgegengesetzte: Die Ueberzeugung vom Dasein äußerer Dinge ist kein bloßes Glauben, sondern ein wirkliches Wissen. Erst nehmen wir die Dinge als wirklich wahr; nachher reflectiren wir erst darauf, daß wir Anschauungen auch als bloße Vorstellungen denken können. Der Synthetismus enthält eine dreifache nothwendige Ueberzeugung: das Sein anderer Dinge außer mir, mein eigenes Sein, und die Gemeinschaft Beider; diese Urüberzeugungen sind ein unmittelbares Wissen.[1]

B. Die Natur dieses Wissens wird nun im zweiten Werke, in der Fundamental-Philosophie, ausführlicher entwickelt, dabei aber eben dessen Unsicherheit an den Tag gebracht: Der Philosophie mangelt es an der wesentlichen und eigenthümlichen Evidenz, welche die Mathematik auszeichnet; denn man muß Philosophiren, bevor man die Principien gefunden hat. Die Wissenschaft, welche die Fundamente der Philosophie finden soll, ist immer schon Philosophie. Daher kann es die Philosophie nie zur vollen Gewißheit bringen; es bleibt immer etwas zurück, was nur wahrscheinlich ist. Man kann sich der Gewißheit immer nur annähern, sie aber nie erreichen. Ferner muß die Fundamentalphilosophie von einem schlechthin Unerklärlichen, Unbegreiflichen ausgehen. Nur in der Philosophie gibt es ein absolut Unerklärliches und Unbegreifliches; in andern Wissenschaften ist nur Unerklärliches und Unbegreifliches, insofern noch gewisse Data und Prämissen fehlen. In allen andern Wissenschaften kann man hoffen, nach und nach zur Einsicht der Gegenstände zu gelangen; wenigstens läßt sich keine absolute Grenze bestimmen. In der Philosophie ist der erste Schritt sogleich die absolute Grenze: nämlich die ursprüngliche Synthesis des Wissens und Seins im Bewußtsein. Befriedigung ist nur im transscendentalen Synthetism zu finden. Daher hat Bouterwek in der Apodiktik (auch Krug nennt so einen Theil seiner Fundamental-

[1] Fundamentalphilosophie, S. 120, 119, 114—115.

Philosophie) vollkommen Recht, wenn er sagt: „Die Transscendental-Philosophie ist nichts weiter, als Wissenschaft der speculativen Resignation, d. h. der im Bewußtsein selbst gegründeten Nothwendigkeit, auf Befriedigung des Bewußtseins nach Wissensprincipien auch in blos speculativer Beziehung Verzicht zu thun." Die Anerkennung dieser Unbegreiflichkeit ist Bedingung des Philosophirens; denn Erklären und Begreifen kann, so wenig als Beweisen, ins Unendliche gehen. Ich will keinesweges sagen, daß ich meine Philosophie für die absolute halte; denn eine solche ist, nach meiner Ansicht, gar nicht möglich. Die Grundsätze schlechthin sind unmittelbar gewiß. Philosophiren ist Einkehren in sich selbst und Aufmerken auf sich selbst, um sich selbst zu erkennen und sich selbst zu verstehen, und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst zu gelangen. Die Philosophie beginnt damit, daß Ich sich in den Zustand des Nichtwissens versetzt, weil ich erst ein Wissen in mir erzeugen will. Unter Ich ist der Verfasser und Leser zu verstehen.[1] Krug meint das empirische Ich des gemeinen Bewußtseins, über das er sich in seinem Philosophiren nie erhebt, wie viel er auch über den Unterschied des gemeinen und philosophischen Bewußtseins von Fichten Angelerntes theilweise misverstanden vorkramt: Ich finde schon ein Wissen in mir. Ich betrachte also nur mein bisheriges Wissen als ungewiß, und strebe nach einem höheren Wissen, das gewiß sein oder werden soll; das eine ist problematisches, das andere apodiktisches Wissen. Philosophiren ist selbstthätiges Erzeugen von Erkenntnissen; dazu gehört reine Liebe zur Wahrheit. Die Philosophie erhebt sich durch freie Reflexion über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins. Das gemeine Bewußtsein ist natürlich und verworren, das philosophische künstlich, reflectirt, aber deutlich. Im gemeinen Bewußtsein sage ich: Ich bin, und weiß, daß ich bin; im philosophischen: Ich weiß, und weiß, daß ich weiß. Im

[1] Entwurf eines neuen Organon, S. 107—110; Fundamentalphilosophie, S. 82; Vorrede zur 3. Ausgabe, S. XXVII; S. 7, 28 und Anmerk.

gemeinen Bewußtsein ist ein reales Sein, im philosophischen ein logisches.[1] Also wäre dieses das Schlechtere!

Schon hieraus läßt sich abnehmen, wie dies gepriesene philosophische Wissen beschaffen sei: Die unmittelbare Erkenntniß ist höher als die mittelbare, diese sucht in jener ihre Bewahrheitung; ein göttliches Erkennen wäre unmittelbar. Wo weder das Subjective durchs Objective, noch umgekehrt bestimmt wird, findet kein Erkennen im eigentlichen Sinne Statt. Wenn nun gleich wohl behauptet wird, daß etwas sei oder sein werde in Bezug worauf keine Anschauung möglich ist, so ist der Gegenstand nichts Erscheinendes, sondern blos etwas Denkbares (νοούμενον, nicht φαινόμενον). Die Behauptung beruht deshalb nur auf einem subjectiven Grunde; es findet nicht Wissen, sondern nur Glauben Statt. Von solchen blos denkbaren Dingen ist keine Erkenntniß, sondern nur Ueberzeugung möglich.[2] Auch dies steht mit dem Organon in vielfachem Widerspruche. Denn während dort das Dasein der Außendinge, so beruht jetzt die Erkenntniß der ewigen Dinge nur auf dem subjectiven Grunde des Glaubens; und wenn das Organon auch im Widerspruche mit sich selbst das sinnliche Erkennen für ein abgeleitetes Wissen hält, so wird es doch nicht, wie in der Fundamentalphilosophie, zum Range eines wirklichen Wissens erhoben. Die Fundamentalphilosophie neigt sich also mehr als das Organon zur empirischen Betrachtungsweise, aus der Krug sich erst durch die Theorie der Gefühle zu retten sucht. Die entsprechende Stelle des Organon heißt: Die Vorstellungen vom Aeußern sind Anschauungen und Empfindungen; es wird nicht blos gedacht, sondern es erscheint mir: und insofern habe ich ebenfalls ein Wissen davon, obwohl nur ein abgeleitetes, indem es den Glauben an die objective Welt voraussetzt. Der Glaube an die objective Welt entspringt aus den Sinnen, der

[1] Fundamentalphilosophie, S. 29, 31, 9, 11, 14; Entwurf eines neuen Organon, S. 69, 72—73.

[2] Fundamentalphilosophie, S. 123, 177.

Glaube an das Uebersinnliche aus dem Gewissen; jener hat Erkenntniß, dieser nicht. Die Vorstellungen des Uebersinnlichen sind bloße Ideen, Gedanken, obgleich wir die Zuversicht haben, daß ihnen etwas Reales entspreche. Im sinnlichen Glauben schwebt ein erscheinendes Object (phaenomenon), im andern blos ein gedachtes (noumenon) vor. Wollte man den moralischen oder religiösen Glauben aus der objectiven Welt herleiten, so nähme man eigentlich nur einen Glauben aus der zweiten Hand an. Die objective Welt kann diesen Glauben nicht erzeugen, sondern nur ernähren und beleben, die Entwickelung des Keims, der in unserm Herzen oder Gewissen liegt, befördern.[1] Die Vernunft (fährt die Fundamentalphilosophie fort) setzt sich das Absolute zum Ziel. Das Absolute liegt für den Menschen in unabsehbarer Ferne, so daß er sich zwar demselben immer fortschreitend annähern, aber es nie erreichen kann. Daher liegt in der Vernunft eine stetige Tendenz zum Unendlichen.[2]

Ueberzeugung ist das beharrliche Bewußtsein von der Gültigkeit eines Urtheils. Ueberzeugung ist nicht Gefühl. Das sogenannte Wahrheitsgefühl bedeutet nur ein solches Bewußtsein von den Gründen eines Urtheils, das noch nicht zur klaren und deutlichen Erkenntniß erhoben worden ist, wenn man sich von seiner Ueberzeugung noch keine Rechenschaft geben kann. Die Ueberzeugung selbst ist immer das Resultat von der Wirksamkeit des oberen Erkenntnißvermögens, welchem Gefühl oder Empfindung nur die Materialien zu einem Urtheile, von dessen Wahrheit man überzeugt ist, darbieten kann. Wissen ist Fürwahrhalten aus objectiven, Glauben aus subjectiven Gründen. Wissen = Einsicht ist der erste Grad, Glauben = Zuversicht der zweite Grad der Ueberzeugung. Darauf folgt Meinen, Wähnen. Wähnen Meinen, Glauben sind also Folgen der Beschränktheit unseres

---

[1] Entwurf eines neuen Organon, S. 39, und 40—41 Anmerkung.
[2] Fundamentalphilosophie, S. 187—188.

Erkenntnißvermögens. Ahnen ist Anticipiren der Wahrheit durch das Gefühl, oder in Form des Gefühls. Das Ahnen kann Wissen, Glauben, oder auch Meinen werden. Soll Glauben Statt finden, so darf ihm kein Wissen entgegenstehen.[1] Es fragt sich nun, was das nähere Verhältniß des Gefühls zu dem Ueberzeugungsprincipe sei; erst Krug in dieser Schule hat ein Bewußtsein über die Natur des Gefühls.

C. Die Theorie der Gefühle. Auch in der Wissenschaft beruft man sich oft auf Gefühle; das Bequeme dabei ist, daß man überhoben wird, Gründe für seine Urtheile anzuführen. Vom Gefühl kam man auf die Annahme eines besondern Gefühlsvermögens, von dem Kant zuerst gesprochen hat. Gefühl ist aber nicht das Dritte zu Erkennen und Begehren, sondern gehört immer dem Einen oder Andern an; Gefühl wird daher in einem weiten Sinne gebraucht: Gefühl der Wahrheit, Schönheit, des Rechts, der Sittlichkeit. Man muß nicht die Vermögen ohne Noth vervielfältigen. Die Vermögen des Menschen sind das praktische und das theoretische: in jedem sind drei Potenzen: Sinnlichkeit (als Sinn und Trieb), Verstand (als Denken und Wollen), Vernunft (als praktisch und theoretisch Unbedingtes). Nur die verschiedene Richtung der Thätigkeit berechtigt uns, ein theoretisches und ein praktisches Vermögen zu unterscheiden. Gäbe es ein besonderes Gefühlsvermögen, so müßte es eine besondere Art der Thätigkeit haben; dies ist nicht der Fall.[2] Krug hat hier die ganz richtige Einsicht, daß das Gefühl nur die Form ist, in die jeder sowohl theoretische als praktische Inhalt zurückversetzt werden kann. Doch fällt er dann auch wieder in den Irrthum, wenigstens hypothetisch diese bloße Form allem Inhalt zu Grunde zu legen: Wollte man ein solches Vermögen annehmen, so wäre es nur das eine, erste oder ursprüngliche, woraus

---

[1] Fundamentalphilosophie, S. 221—222, 225—227, 235.

[2] Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 3, 5, 14 (Fundamentalphilosophie, S. 149), 21—38, 49—50.

sich nach und nach alle Vorstellungen und Bestrebungen des Menschen mit ihren mannigfaltigen Bestimmungsweisen und Abstufungen entwickeln. Dann wäre das Gefühlsvermögen nicht ein drittes, neben und zwischen den beiden andern stehendes Vermögen, sondern es müßte vielmehr als das eigentliche Grundvermögen des menschlichen Geistes angesehen werden, soweit ein solches überhaupt bestimmbar ist, aus welchem dann die übrigen Vermögen erst abzuleiten wären, weil Vorstellungen und Bestrebungen immer entweder aus Gefühlen hervorgehen oder in Gefühle wieder zurückgehen. Es wäre gleichsam das innerste Lebensprincip der Seele, aus dem das Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen selbst erst hervorträten durch die verschiedenen Richtungen, die das Ich in seiner Wirksamkeit nähme. So zeigte sich dann in der unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Thätigkeit jene Einheit, welche zu finden die höchste Aufgabe der Wissenschaft ist.[1]

Vor Krug hatte Gottlob Wilhelm Gerlach, Professor zu Halle, in seinem „Grundriß der Fundamental-Philosophie" (1816), §. 81, das Letztere schon assertorisch hingestellt, und auch die Natur des Gefühls noch bestimmter angegeben: „Das Gefühlsvermögen ist keine besondere Kraft des Geistes, insofern wir unter Kraft das absolute Princip einer Thätigkeit verstehen; sondern es ist vielmehr die Eigenschaft des Geistes, seiner selbst und seines Zustandes bei seiner Thätigkeit unmittelbar inne zu werden, und gehört auch deshalb dem Triebe ebenso gut an, als der Vorstellungskraft. Ob wir aber gleich dem Gefühlsvermögen unter den Grundkräften der Seele keine Rolle anweisen können, so ist es doch eine ursprüngliche Eigenschaft des Geistes, die gerade etwas ganz Wesentliches der geistigen Kraft ausmacht und als Erklärungsgrund so wichtiger Phänomene in dem geistigen Leben ein besonderes Vermögen genannt werden kann."[2] Kürzer

[1] Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 102—104 (Fundamentalphilosophie, S. 155).

[2] Fundamentalphilosophie, S. 125, 127.

drückte sich 1823 Kretschmar aus („Neue Darstellung der philosophischen Religionslehre," §. 18, S. 48), den Krug ebenfalls anführt: „Das Gefühl kann den Grundkräften keineswegs beigezählt werden; denn es ist keine eigene Kraft, sondern ein niederer Grad (Potenz) der Thätigkeit der Ur- und Grundkräfte."[1] Ungefähr in demselben Sinne, nur mehr schellingistrend, sagte auch Christian Weiß (in seinen „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele", 1811): „Sinn und Trieb sind zwei Urfactoren, gleich Attractiv- und Expansiv-Kraft; im Vorstellen überwiegt Sinn (Bildung), im Begehren Trieb (Richtung); das Gleichgewicht beider Seiten ist das Gefühl."[2] Ich führe diese wenigen Stimmen an, weil sie noch nicht haben durchdringen können gegen die allgemeine Annahme der Kantianer, welche Gefühl als ein mittleres Vermögen zwischen Theorie und Praxis aufstellen.

Ueber die blos formelle Natur des Gefühls läßt sich Krug näher also aus: Eine genauere Betrachtung unserer selbst lehrt, daß jede geistige Thätigkeit von der sinnlichsten bis zur übersinnlichsten die Gefühlsform annehmen kann, so lange wir uns derselben nicht als einer bestimmten Vorstellung oder Bestrebung mit Klarheit bewußt sind. Man kann daher wohl das Gefühl, von der einen Seite betrachtet, einen niedern Grad unserer Geistesthätigkeit nennen; es kann aber auch das Gefühl, von einer andern Seite betrachtet, etwas sehr Hohes und Ehrwürdiges sein. Man wird immer erst die Quelle und den Gehalt der Gefühle im Einzelnen genauer erforschen müssen, bevor man sich für befugt halten kann, ihren wahren Werth oder Unwerth zu bestimmen, und dem zufolge auch jedem Gefühle die ihm gebührende Stelle in dem Gesammtkreise unserer Geistesthätigkeit anzuweisen.[3] Hiernach bezeichnet Krug den dunkelen und unbestimmten Anfang

[1] Fundamentalphilosophie, S. 132—133.
[2] Ebendaselbst, S. 116—118.
[3] Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 138—140.

jeder Thätigkeit als Gefühl: Das Gefühl ist erst Anregung zu bestimmter Thätigkeit; es ist das erste Element zu einer Vorstellung und Bestrebung. Diese erwecken aber wiederum Gefühle; wenn sie sich verdunkeln, nehmen sie selbst den Charakter von Gefühlen an. Gefühl nennen wir daher oft noch dunkele, oder wieder dunkele Vorstellungen und Bestrebungen; mit Gefühlen hebt unser irdisches Dasein an, und mit Gefühlen hört es auf. Nicht nur dunkele Vorstellungen hat man Gefühle genannt, sondern auch die Urtheile, die aus jenen Vorstellungen entspringen. So kann man von einem Wahrheitsgefühl sprechen; Millionen Menschen bringen es nur bis zu diesem Gefühl, das man Ahnung nennen kann. Auch klare Vorstellungen können später die Gefühlsform wieder annehmen.[1]

Hieraus ergibt sich nun der Werth der Gefühle, sowohl überhaupt, als in Bezug auf das Princip der Philosophie: Der Mensch soll nicht immerfort in Gefühlen leben; nach bloßen Gefühlen handeln, ist ein gefährliches Ding. Sind uns *aber* die Ideen der Vernunft von Recht und Pflicht so geläufig geworden, daß sie sich schon in bloßen Gefühlen ankündigen, so mögen wir solchen Gefühlen trauen; sie sind die leise vernommene Stimme des Gewissens und der Vernunft. (Sehr gut!) Weder der Gefühls- noch der Verstandesmensch taugt. Der Mensch muß weder in bloßen Gefühlen, noch in bloßen Begriffen leben.[2]

Zu Principien der Philosophie kann Krug also die Gefühle nicht unbedingt machen, so wenig als er den Muth hat sie zu verwerfen: Wenn ich, ohne zu philosophiren nach jenen Gesetzen (meiner Thätigkeit, welche die Formalprincipien waren) urtheile, so ist es ein Gefühl; das Gefühl ist unentbehrlich beim Philosophiren, aber auch unzulänglich, um gründlich und deutlich zu räsonniren. Das Fühlen der Wahrheit ist seinem Wesen nach

[1] Fundamentalphilosophie, S. 150—151; Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 9—11, 48.

[2] Fundamentalphilosophie, S. 154.

nichts Anderes, als ein Denken und Urtheilen. Das Wahrheitsgefühl zeigt sich in manchen Fällen auch als Vorgefühl, wodurch die Wahrheit gewissermaßen anticipirt wird: so bei der Ahnung. Dies Gefühl ist aber durchaus kein sicherer und zuverlässiger Führer auf dem Gebiete der Erkenntniß. Man betrachtet häufig als Aeußerung des Wahrheitsgefühls, was doch nur eine Folge der Angewöhnung ist. Es muß daher die unabänderliche Maxime jedes Menschen, der seine Würde als vernünftiges Wesen behaupten will, sein, jenem Gefühle nie unbedingt zu trauen, sondern stets auf seiner Hut zu sein, um nicht dadurch irre geführt zu werden. Diesem Irregeführtwerden läßt sich aber nicht anders vorbeugen, als dadurch, daß man die Gründe des Fürwahrhaltens sorgfältig aufsucht, und sich dieselben so klar und deutlich vorstellt, als es nur immer möglich ist. Nun soll gerade der Philosoph in allen Fällen, wo von wissenschaftlicher Forschung die Rede ist, nach einem so klaren und deutlichen Bewußtsein der Gründe seines Fürwahrhaltens streben. Folglich ist es ganz und gar widersinnig, innerhalb der Philosophie an jenes Wahrheitsgefühl zu appelliren. Denn es hat hier nicht eher eine Stimme, als bis es sich in ein solches Bewußtsein aufgelöst. Das Gefühl, auf den Thron der philosophischen Vernunft erhoben, ist gleichsam ein Usurpator, der dem legitimen Herrscher weichen muß, sobald dieser seine Rechte geltend macht. Eben deswegen kann keine Gefühlsphilosophie, wie die von Jacobi, so viel Treffliches sie auch im Einzelnen enthalten und so sehr sie dadurch diesen oder jenen Geistesverwandten blenden mag, die philosophirende Vernunft auf die Dauer befriedigen; sie bleibt immer nur ein aus schönen Purpurlappen zusammengeflicktes Kleid, das kaum die natürliche Blöße deckt. [1]

Diese Ausfälle gegen seine Mutter dürfen uns über den Standpunkt Krugs nicht täuschen. Denn was ist die unmittelbare

---

[1] Entwurf eines neuen Organon, S. 58—59; Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 60—61, 64, 66—67.

Ueberzeugung von den unendlich vielen Thatsachen Anderes, als ein Jacobi'sches Glauben? Und daß auch aus der Dunkelheit des Gefühls nicht zur vollkommenen Klarheit des Gedankens gedrungen werden könne, gesteht Krug selbst: Wegen der Dunkelheit können wir unsere Gefühle nur schwer aussprechen, und uns mit Andern darüber verständigen. Durch Nachdenken werden sie vernichtet; sie wollen, um als solche bestehen zu können, nicht ans Licht gezogen werden. Alle Philosophie muß zuletzt auf das Unerklärliche, Unbegreifliche stoßen. Der höchste Grad der Klarheit des philosophischen Bewußtseins ist in einem Individuum nie vorhanden, weil das Identische von keinem einzelnen Subjecte erreicht werden kann.[1] Da Krug sich also nicht aus der Dunkelheit des Gefühls in das klare Licht des Gedankens herausarbeiten kann, so bringt auch er zwischen beiden nur einen matten Vergleich zu Stande: Die Mystiker wollen wir nicht in ihren überschwänglichen, und darum unaussprechlichen Gefühlen stören. Mögen sie aber auch uns zufrieden lassen, und uns nicht in unsern Gedanken stören, die, wenn auch ihnen unbehaglich, darum doch nicht aller Beachtung unwerth sein dürften.[2] Daß nun das Gefühl zur vollständigen Klarheit durchdringe und sich solchergestalt mit dem Wissen umwinde, ohne aufzuhören der Grundstamm desselben zu bleiben, ist der Hauptgedanke von Fries, der damit der Gefühlsphilosophie, die an und bei Krug erlahmte, einen neuen Aufschwung gegeben hat.

III. Fries.

Jacob Friedrich Fries, geboren zu Barby, den 23. August 1773, war seit 1805 Professor der Philosophie in Heidelberg, vorher Privatdocent der Philosophie zu Jena, wohin er 1817 als Hofrath und Professor wieder zurückkehrte, während in Heidelberg

---

[1] Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 100; Entwurf eines neuen Organon, S. 22, 71.

[2] Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle, S. 110.

Hegel sein Nachfolger wurde. Wegen Theilnahme an dem Wartburgsfeste zur dritten Säcularfeier der Reformation wurde Fries seiner Professur der Logik wieder entlassen: dagegen 1824 als interimistischer Professor der Physik und Mathematik angestellt.

In seinem Hauptwerke „Neue Kritik der reinen Vernunft,“ in drei Theilen, 1807, wollte er die Kantischen Kategorien und Ideen auf eine neue Weise begründen, indem er sie aufs Gefühl zurückführte. Als Aufgabe der Philosophie betrachtet Fries daher, wie Bouterwek, Krug und Andere, diese Rückkehr in sich selbst. Das Verhältniß des mittelbaren und unmittelbaren Wissens gewinnt bei ihm aber eine etwas veränderte Gestalt, und auch in Bezug auf den Inhalt seines Philosophirens kommt manches Eigenthümliche vor, obgleich hier der Kantische Standpunkt in seiner ganzen Breite in den Jacobi'schen wieder hineinbricht, wie dies bei Krug im Allgemeinen auch schon der Fall war. Hegel nennt sein Philosophiren deshalb auch die vollendete Verseichtigung der Kantischen Reflexionsphilosophie.[1]

A. Aufgabe der Philosophie. Fries will das subjectiv-empirische, anthropologische Wesen der transscendentalen Erkenntniß deutlich machen. Die Frage, die ich lösen will, sagt er in der Vorrede, ist: Wie ist die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beschaffen, auf welcher unsere philosophische Ueberzeugung beruht, und in welchem Verhältniß steht diese zur Reflexion? Ich halte deswegen meine neue (!) Entdeckung des Vermögens der Selbsterkenntniß, wie es vom innern Sinn bis zur vollständigen Reflexion sich fortbildet, für den wichtigsten Punkt meiner Darstellung, wodurch zugleich die Gründe der Gültigkeit aller Erkenntniß angegeben werden. Selbsterkenntniß in Rücksicht des Erkennens ist noch immer die Hauptsache. Das ist philosophische Anthropologie. Aller Fortschritt in der

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., §. 15, S. 51—52; Vorrede, S. 10—11, Wissenschaft der Logik (1812), Bd. I., Einleitung, S. XVII.

Philosophie besteht in der Untersuchung des Erkenntnißvermögens. Wir kennen die Natur unseres Geistes noch nicht genug, um den Ursprung aller unserer Ueberzeugungen in ihm aufzuweisen. Daraus ergeben sich alle Gesetze der Speculation. Denn unsere Erkenntniß der Welt ist, als Erkenntniß, immer nur eine Thätigkeit unserer Vernunft. Die philosophische Anthropologie ist innere Erfahrung. Wir können unsere subjective Theorie durchaus vollenden, und zugleich jede objective Wendung der Sache ablehnen.[1]

Kant machte den Fehler, daß er die transscendentale Erkenntniß für philosophische Erkenntniß a priori hielt, und ihre empirisch psychologische Natur verkannte. Der Mangel Kants besteht darin, die Objectivität der Sinnesanschauung durch ein Causalverhältniß des Afficirenden erklären zu wollen. Lassen wir dies fortfallen, so bleibt die rein anthropologische Aufgabe einer Geschichte unseres Erkennens und einer Theorie unserer Vernunft, als letztes Bedürfniß aller Speculation. Alle unsere Kenntniß der inneren Natur des Geistes ist nur Selbsterkenntniß. Wie ich mit einem äußeren Gegenstande in Berührung komme, darauf wirke, ist nicht möglich zu erkennen. Die innere Selbsterkenntniß ist ganz isolirt; zwischen Bewegung, als Erscheinungsweise der Außenwelt, und innerer Thätigkeit, als Erscheinungsweise des innern Einen individuellen Lebens, ist eine Kluft, die keine Philosophie ausfüllen kann. (Die durch den Jacobi'schen Glauben gesetzte Harmonie zwischen dem Subject und der Außenwelt ist also kritisch wieder aufgelöst.) Der Gegenstand der innern Erfahrung ist ein System von Vermögen des Gemüths; dies stellt gegenwärtige innere Naturlehre dar. Die verschiedenen Momente der Organisation unseres Gemüths, die sich nicht aus einander ableiten lassen, sind folgende: a) der Mensch ist erkennendes Wesen; b) sein Erkennen ist vernünftig; c) seine Vernunft

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. I., S. XXXVII—XXXIX, XLI; Th. II., S. 198.

ist sowohl an äußern, als innern Sinn gebunden; d) er besitzt Reflexionsvermögen; e) er erkennt nicht nur das Dasein der Dinge, sondern hat auch ein Vermögen, sich zu interessiren. Hieraus ist die ganze Geschichte unseres Lebens erklärlich, wenn einmal diese Organisation eines sinnlich vernünftigen, sich interessirenden handelnden Wesens gegeben ist. Die Aufgabe ist, die abgeleiteten Gemüthsvermögen aus den Grundvermögen zu erklären; das Mittel, diese Theorie aufzustellen, ist Selbstbeobachtung. Wie das Gemüth sich bewußt sei und erkenne, ist nicht weiter zu erklären. Wir müssen das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß sich Alles müsse beweisen lassen. Jacobi appellirte an den Glauben. Was hilft dies aber gegen Zweifel und Unglauben? Die den Glauben haben, sind wohl geschützt; die Kunst ist nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Die Logik gibt Hülfe.[1]

B. Dies führt auf die Feststellung des Verhältnisses zwischen dem unmittelbaren und dem vermittelten Wissen: Fühlen und Schließen sind entgegengesetzt; Fühlen ist unmittelbare Erzeugung eines Urtheils, Schließen mittelbare aus anderen. Gefühl ist die unmittelbare Bethätigung des Reflexions-Vermögens, d. h. die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft. Das Gefühlsvermögen ist willkürliche Reflexion in ihrer unmittelbaren Thätigkeit. Aus den dunkeln Vorstellungen können wir einen richtigen Schluß ziehen, der alsdann Ausspruch des Gefühls ist. Das reine Selbstbewußtsein ist unmittelbares Gefühl des Daseins, keine Anschauung, sondern unbestimmtes Gefühl. In dem reflectirten Erkennen ist, im Gegensatz gegen eine Anschauung, der Gegenstand nicht unmittelbar gegeben, sondern nur durch ein Verhältniß hinzugedacht. Das philosophische Wissen beruht auf Reflexion. Das Reflexions-Vermögen, als mittelbare Erkenntniß, muß von der Vernunft, als der ursprüng-

---

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. I., S. xxxvi, 295, 3—5, 19, 23—25, 27—28, 37, 57, 280—281.

lichen Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft, genau unterschieden werden: die Form des logischen Gedankenlaufs gehört der Reflexion, der Inhalt der Vernunft an. Das Urtheil ist die bloße Formel des Wiederbewußtseins einer ursprünglichen Erkenntniß. Der Verstand, als Reflexionsvermögen und discursive Erkenntniß, ist verschieden vom Vermögen der intuitiven Erkenntniß, welche dem innern Sinn unmittelbar in der innern Wahrnehmung gegeben ist; durch ein drittes, die Vernunft, werden beide Vermögen zusammengebracht. Die Reflexionserkenntniß durch Begriffe hat ein blos relatives Bestehen, und kann ohne unmittelbare Anschauung gar nicht vorkommen. Einen großen Theil unserer Erkenntnisse können wir nie in Begriffe auflösen. In unserer Vernunft liegt, als das Gesetz ihrer Wahrheit, über allen Irrthum erhaben eine unmittelbare Erkenntniß, die aber für sich unaussprechlich bleibt und nicht zur Anschauung erhoben werden kann. Durch diese Erkenntniß kommt Raum und Zeit, allgemeine Gesetze und Kategorien. Ferner liegt in ihr das Grundbewußtsein alles Glaubens, von dem unsere Ueberzeugung der höchsten Realität ausgeht, des höchsten Guts, der Ideen der Schönheit, Tugend und des Rechts. Diese unmittelbare Erkenntniß ist verborgen im innern Wesen der Vernunft. Sie kann sie nicht unmittelbar in sich wahrnehmen, sondern ist an den innern Sinn gebunden, durch welchen sich die Reflexion einleitet, die uns allmälig auf ein künstliches Wiederbewußtsein führt, anfangs in positiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrung, zuletzt aber nur in negativen Formen der Ideen; und dadurch erst wird uns mittelbar unser ganzes Innere hell. In diesem Verhältniß liegt das ganze Geheimniß der Philosophie verborgen; wir haben damit alle unsere folgenden Untersuchungen anticipirt.[1] Der Glaube oder das unmittelbare Wissen ist also

---

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. I., S. 343, 76, 82—83, 126, 188, 190—191, 193, 199—200.

nicht mehr allmächtig, wie bei Jacobi, sondern bedarf jetzt der Reflexion als seiner Auslegerinn.

Es fragt sich nun, wie die Reflexion diese Beziehung des unmittelbaren und vermittelten Wissens zu Stande bringe: Neben den klaren Vorstellungen der Anschauungen und Begriffe gibt es noch dunkele; und zu diesen gehört vorzüglich die unmittelbare, unaussprechliche eigene Erkenntniß der Vernunft. Jedes Urtheil ist eine mittelbare Erkenntniß, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntniß wieder bewußt werde. Jedes Urtheil muß also in einer andern Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falsch ist; dieses Begründen der Urtheile hat man mit dem Beweise verwechselt. Unmittelbare Urtheile sind nicht erweislich, und haben den Werth von Grundsätzen. Die unmittelbare Erkenntniß, die in einem Grundsatze nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben. Solche Erkenntniß ist entweder Anschauung, deren wir unmittelbar bewußt werden: oder wir bedürfen Urtheil und Reflexion, um sie zu finden. Die Grundsätze der Philosophie liegen ohne alle Begründung in unsern Ueberzeugungen; wir müssen sie aber durch eine Deduction schützen, um zu zeigen, wie sie aus dem Wesen der Vernunft entspringen. Diese Deduction ist blos Anthropologie, innere Erfahrung. Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sei; sondern ich weise nur nach, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liegt. Ich beweise nicht, daß ein Gott sei; ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt. Wir gewinnen dadurch in der Philosophie einen idealistischen Gesichtspunkt, welcher es uns möglich macht, über alle Wahrheit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken unseres Wesens in das Object überzuspringen. Wir sagen nicht, daß die Sonne am Himmel ist, wir frei sind, ein Gott sei, sondern nur, daß jede endliche Vernunft dies weiß. Wir können nie den Gegenstand selbst mit unserer Erkenntniß vergleichen; wir können

die Wahrheit also nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande finden, sondern in einem Andern. Was ist nun dieses Andere? Ich sage: Es ist die **Uebereinstimmung der mittelbaren Erkenntniß mit der unmittelbaren**, und in Rücksicht der unmittelbaren ihr Dasein im Gemüthe.[1] Die Reflexion ist also eigentlich nur die Bestätigung der Gefühle durch sie selbst, blos indem ich mir derselben bewußt werde.

Als Arten der unmittelbaren Erkenntniß unterscheidet Fries folgende: Alle unmittelbare Erkenntniß ist entweder **Sinnesanschauung**, oder dasjenige Nothwendige und **Allgemeine**, was in den deducirten Grundsätzen, als den Principien der apodiktischen Erkenntniß, uns zum Bewußtsein kommt. Das höchste Allgemeine ist ein Princip; das Princip in Begriffen wird ein einfacher Begriff, in Urtheilen ein Grundsatz genannt. Die Erkenntniß aus Principien ist Wissenschaft, und die höchste logische Form der Unterordnung alles Besondern unter sein Princip ist ein **System**. **Speculation** ist: das Allgemeine, welches schon in der unmittelbaren Erkenntniß wirklich als zu Grunde liegend gegeben ist, aus dieser für die Reflexion aufzuweisen. Die Alleinherrschaft des Gefühls gebiert einen energielosen Stolz. Dem Gebildeten gebührt der gehaltene, ruhigere Gang einer festen Ueberzeugung, welche das Gefühl überschreitet und sich in bestimmten Begriffen ausspricht; und eben diese bestimmten Begriffe lassen sich nur durch speculative Ausbildung erhalten. Die Speculation trennt sich hier vom gemeinen Bewußtsein, aber nicht um der Vernunft neue Gebiete des Uebersinnlichen zu eröffnen, sondern einzig, um sie in dem lang erworbenen Felde der **Erfahrung** mit sich selbst zu verständigen. **Irrthum** ist immer mittelbare Erkenntniß, welche der willkürlich thätige Verstand nicht richtig auf das unmittelbar Gewisse bezogen hat. Aller Unterschied von Irrthum und **Wahrheit** ist nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion, und

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. I., S. 206, 281–282, 284–285, 288.

nicht unmittelbare Sache der Erkenntniß. Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an. Vernunft ist das Vermögen des Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß. Im Felde der unmittelbaren Erkenntniß stehen drei verschiedene Arten der Ueberzeugung mit gleicher Gültigkeit neben einander: Wissen, Glaube, Ahnung. Wissen ist Ueberzeugungsweise des Verstandes; die eigenthümliche Ueberzeugungsweise der Vernunft ohne Anschauung ist reiner Vernunftglaube; die Ueberzeugungsweise der Urtheilskraft durch Gefühl, ohne Anschauung und Begriff, ist Ahnung. Der Vernunftglaube ist nicht unsicherer, als das Wissen: ja, dieses ist nicht ohne jenen; ebenso feste Ueberzeugung ist die Ahnung, nur daß sie wegen der Schranken unseres Wesens nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen kann. [1]

C. Der Inhalt dieses Philosophirens ist im Ganzen der Kantische, nur wird er jetzt unmittelbar im Gefühl, wie Fries es so eben beschrieben hat, angetroffen: Die Idee ist nichts Anderes, als der ganz aus der Reflexion erzeugte und nur durch sie geltende Begriff, welcher sich nur durch Speculation über das dunkele Gefühl des gemeinen Bewußtseins erhebt. Der Mittelpunkt unseres Geistes ist ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Von hier aus kündigt sich dem gemeinen Verstande, im dunkeln Gefühle der Würdigung des Werthes der Tugend, im dunkeln Gefühle des Gefallens am Schönen und Erhabenen, und endlich im dunkeln Gefühle der Hoheit der Religion, allein das ewig Bestehende an. Es gibt einen Punkt, wo die Idee des Ewigen sich nicht nur in dunkeler Form der Ahnung, sondern als Gesetz für die Handlung der bestimmtesten Ueberzeugung ankündigt. Da gibt es über das dunkele Gefühl des gemeinen Verstandes bestimmte Begriffe, welche nur die Speculation beherrscht. [2]

---

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. I., S. 290, 181, 320, 324, 289, 339—340; Th. II., S. 80, 82—84.

[2] Ebendaselbst, Th. I., S. 323.

Die Metaphysik, als die materiale Philosophie, im Gegensatz zur Logik, als der formalen, ist der Gegenstand, der beobachtet werden soll. Das philosophische Wissen hat seinen Gehalt in gewissen Principien und Grundsätzen. Dieser Inhalt liegt in ursprünglichen Erkenntnissen der Vernunft, deren wir uns unmittelbar nicht bewußt werden können, sondern nur mittelbar durch Reflexion. Wir müssen diese philosophischen Principien durch Beobachtung finden. Diese Erkenntnisse, die sich nicht auf Anschauung gründen, sind die Ideen der Wahrheit, Güte, Schönheit. Wahrheitsgefühl, ästhetisches, moralisches Gefühl sind gar nicht Sinn, sondern Urtheilskraft; sie gehören nicht zur Empfindung, sondern zur Reflexion. Die auf sinnlicher Anschauung beruhende Erkenntniß der Natur nennen wir ausschließlich das Wissen; das Fürwahrhalten der Ideen ist unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft. Mit den Ideen beginnt die höhere Metaphysik, die Naturlehre ist niedere. Die Vernunft erkennt in den Erscheinungen das wahre Wesen der Dinge, aber nicht *so*, wie sie an sich sind, sondern nur unter gewissen ihrem Wesen unvermeidlichen subjectiven Beschränkungen. Die natürliche Ansicht der Dinge faßt das endliche Wesen der Dinge, die höhere ideale das ewige Wesen der Dinge, wie sie an sich sind. Die Schwierigkeit der Speculation besteht darin, diese Nebenordnung des Endlichen und Ewigen in unsern Ueberzeugungen geltend zu machen. Beide Ansichten zeigen eben dasselbe Wesen der Dinge; der Unterschied beider liegt aber in den subjectiven Bedingungen unserer Erkenntniß. Beides sind nur verschiedene Ansichten von den Gesetzen der objectiven Einheit in unserem Geiste. Indem wir Erscheinungen erkennen, muß auch etwas sein, das erscheint; wir haben die Erscheinung des Ewigen.[1] So sollte Jacobi und Kant versöhnt werden durch die Unterscheidung, daß wir zwar das

---

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. II., S. 7—9, 14 (Th. I., S. 75), 17—18, 175—176, 187, 157—158, 189.

erscheinende Ansich, nicht aber das ansichseiende Ansich erkennen. Wir erkennen das Wesen der Dinge, und wir erkennen es doch auch wieder nicht in seinem Ansich. Was wir erkennen, ist also wohl die Erscheinung des ewigen Ansich, jedoch eben weil es nur die Erscheinung ist, so ist es wiederum auch nicht das Ansich. Das Auch aller Glaubensphilosophie tritt hier auf die grellste Weise hervor; und die Verknüpfung der Entgegengesetzten erscheint nur als Ahnen. Das Wissen hält sich, nach Fries, blos an die Erscheinung: der Glaube an das Ansich; das Dritte ist die Ahnung, welche zum Thema hat die Anerkennung des idealen ewigen Werthes in der Erscheinung oder die Unterordnung der Natur unter das ewige Gesetz des Glaubens.[1]

Unsere ganze Erkenntniß erhebt sich also in Rücksicht der Ideen durch drei Stufen. Zu Grunde liegt die natürliche Ansicht der Dinge, nach Materie und Geist in äußerer und innerer Physik: an der zweiten entwickelt sich die Idee zur sittlichen Ansicht der intelligibeln Welt: über welche endlich die Ahnung noch zur religiösen Ansicht der Dinge nach der Idee der Gottheit emporsteigt. Was die Idee der Seele betrifft, so müssen wir die Ewigkeit unseres Wesens von der Unsterblichkeit unterscheiden. Letztere Frage hat kein philosophisches Interesse; Unsterblichkeit ist, als Sein in der Zeit, Erfahrungssache. Glaube findet nur an die Ewigkeit unseres Daseins Statt, welche nicht in die Zeit fällt. (Das ist Schellingen nachgesprochen.) Wer Unsterblichkeit annimmt, muß auch ein Leben vor der Geburt und Seelenwanderung annehmen; denn, wie Plato im Phädo sagt, was entsteht, kann auch vergehen. Mein Gemüth überhaupt, als Gegenstand der innern Erfahrung, ist eins und dasselbe mit dem Lebensproceß meines Körpers, als dem Gegenstand der äußern Erfahrung. Die Schöpfung der Natur durch freie Kraft ist ein müßiger Begriff; jeder Zustand der Natur ist immer noch aus

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. II., S. 195—197.

einem früheren begreiflich. Die Idee der Gottheit entsteht, indem wir im Begriff der Gemeinschaft alle zufällige Mannigfaltigkeit der Dinge in Rücksicht des ewigen Seins aufgehoben denken, und so nur die Idee einer höchsten Ursache im Sein der Dinge zu denken übrig bleibt. Jedes Positive wird bei der Vorstellung Gottes nur durch das Gefühl erreicht, ohne allen Begriff. In unserer Vernunft liegt ein Grundbewußtsein der absoluten Realität des Ewigen; denn die Vernunft hat selbst in sich die Form der ursprünglichen Einheit. Der sinnliche Gehalt in seiner Unvollendbarkeit fällt in die ursprüngliche Einheit jenes Grundbewußtseins, und muß daher als Erscheinung einer Realität schlechthin angesehen werden, vermittelst eines speculativen Glaubens.[1]

Bisher haben wir die Idee der Wahrheit entwickelt; es bleibt noch Schönheit und das Gute. Die Wahrheit liegt im Wissen des Verstandes; es trennt sich vom Glauben der Vernunft und der Ahnung der Urtheilskraft. Die praktische Philosophie soll uns die ewige Ordnung der Dinge ins Leben setzen; dies thut sie durch Ein Wort, durch welches Wesen und Gehalt der intelligibeln Welt bestimmt wird: ihr entscheidendes Wort ist Würde, oder absoluter Werth. Der Werth der Dinge bewegt die handelnde Vernunft; im Gefühl der Lust und Unlust urtheilen wir über Werth oder Unwerth, d. h. Zweckmäßigkeit. Das durch den reinen Vernunftglauben bestimmte Princip ist hier, daß der Trieb sich durch ein allgemeines und nothwendiges Gesetz des absoluten Werthes ankündigt, welches er nicht nur der einzelnen Vernunft, sondern dem Dasein der Dinge überhaupt vorschreibt. Der Ausspruch des reinen Triebes ist das Gesetz: Das Dasein der Vernunft hat absoluten Werth, und ist Zweck an sich. Das Grundprincip unseres Glaubens wird also, in der Ethik, der

---

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. II., S. 206, 216—218, 224, 240, 259, 265, 192—193.

Glaube an die Realität des ewigen Gutes durch die Gültigkeit der absoluten Werthgesetzgebung in der Welt nach ihrem ewigen Wesen. Die Teleologie gestaltet sich dann zur Religionslehre der Ahnung der ewigen Güte in der Natur. Nach gemeinerer Bedeutung benennen wir mit Religion den kalten Ausspruch des Glaubens an Ideen selbst: nach höherer Bedeutung hingegen ist sie uns die Gefühlsstimmung der Andacht, d. h. das lebendige unmittelbare Gefühl der Ahnung des Ewigen in der Natur; sie ist die Stimmung für die ästhetische Weltanschauung überhaupt.[1] Nach der Analogie der drei Kantischen Kritiken bezieht sich also bei Fries das Wissen auf das theoretische Gebiet, der Glaube auf das praktische, die Ahnung auf den ästhetisch-religiösen Kreis. Eine jede dieser drei Arten der Ueberzeugung wird dann durch die Reflexion zur Klarheit gebracht. Den dreifachen Inhalt dieser Erkenntnißweisen, das Wahre, Gute und Schöne, nun einer näheren Betrachtung zu unterwerfen und als metaphysischen Gegenstand aus dem Gefühle herzuleiten, ist die Aufgabe Calkers, der sich gänzlich an Fries anschließt, und den Jacobi'schen Standpunkt, wie Herbart den Kantischen, zur Verstandesmetaphysik vervollständigte.

IV. Calker.

Friedrich van Calker, geboren zu Neudietendorf im Herzogthum Gotha, war zuerst Privatdocent in Berlin, und ist seit 1818 Professor der Philosophie zu Bonn. Er gab 1820 „Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen, als Darstellung der sogenannten Metaphysik" heraus.

Alle höhere Erkenntniß, sagt er in der Einleitung, beruht auf dem Bewußtsein. Die drei Grundzüge des menschlichen Geisteslebens sind Erkennen, Thun, Lieben. Durch diese drei Arten der

[1] Neue Kritik der Vernunft, Th. III., S. 5, 8—9, 14, 24, 88—89 (Th. II., S. 19), 227.

Entfaltung seines Daseins steht der Geist in Gemeinschaft mit dem Ganzen der Dinge, und durch sie allein kann er folglich die Urgesetze im Wesen der Dinge erkennen; jene Gesetze sind Wahrheit, Güte, Schönheit. Die Urgesetzlehre ist Wissenschaft durch Selbstdenken; der Geist muß zu dem Ende als Selbstbewußtsein aufgefaßt werden, wir finden die Urgesetze in uns durch Beobachtung.[1]

A. Urgesetzlehre des Wahren. Nicht nur die Anschauungen sind Thatsachen, sondern auch die Kantischen Kategorien, Urtheile und Ideen, welche Begriffe ohne Anschauung sind. Diese Ideen sind: Vollendetheit, Vollkommenheit, Freiheit, Ewigkeit; die Ideale: Geist, Weltordnung und Gott. Die Erkenntnißkraft des menschlichen Geistes ist eine erregbare Kraft mit durchgängiger Einheit; Erregtwerden und Selbstthätigkeit ist im Erkennen vereinigt. Auf das einheitliche, gegenständliche und ganze Denken, und ihre Combinationen gründen sich die drei Arten der Ueberzeugung: Wissen ist Erkennen durch die Vereinigung und wechselseitige Bestimmung der einheitlichen und gegenständlichen Vernehmung in dem Bewußtsein; Glaube ist die Erkenntniß der Wahrheit durch die Vereinigung und wechselseitige Bestimmung der einheitlichen und ganzen Vernehmung im Bewußtsein ohne gegenständliche; Ahnen ist Erkenntniß durch die Vereinigung und wechselseitige Bestimmung der gegenständlichen und ganzen Vernehmung im Bewußtsein. Wissen ist Ueberzeugung mit Anschauung, Glaube ohne Anschauung, Ahnen ohne Anschauung und ohne Begriff durch Gefühl. (Das einheitliche Denken bezieht sich hiernach wohl auf den Begriff, das gegenständliche auf die Anschauung, das ganze aufs Gefühl; so daß Wissen Wechselbestimmung von Begriff und Anschauung, Glaube von Begriff und Gefühl, Ahnen von Anschauung und Gefühl wäre.) Dem Wissen ist vollendete Einheit durchaus unmöglich. Der Glaube ist ein unbedingtes

[1] Urgesetzlehre, S. 1, 7—9, 12.

Vertrauen des Geistes auf das in ihm vorhandene Gesetz der Wahrheit. Der Glaube ist Erkenntniß-, That- und Herzensglaube; ihre Vereinigung ist der urgesetzliche, rein geistige Glaube. Der Erkenntnißglaube ohne Herzensglauben ist der sogenannte Vernunftglaube: ohne Thatglauben, der todte Glaube. Das Ahnen ist ursprüngliches Bewußtsein um's Ganze in der Zufälligkeit; Ahnen ist also freies Anerkennen der nothwendigen Wahrheit, das dem Geiste eigenthümlich gehörende Mitverstehen des Ganzen bei dem einzelnen in der Anregung Gegebenen. Glauben und Ahnen zusammengefaßt, stehen dem Wissen gegenüber; sie enthalten die Erkenntniß der Ewigkeit. Die Verbindung von Wissen und Glauben ist die Aufhebung dessen, was im Wissen die Erkenntniß der Wahrheit beschränkt.[1] Wir sehen hier bei Calker das Bestreben, die Trichotomie der Erkenntnißkräfte, wie Fries sie angab, weiter zu systematisiren, und deren Begriffsbestimmungen genauer aufzustellen.

Calker führt dann mehrere Grundsätze des Erkenntnißglaubens auf: Es gibt ein ewiges, wahres Sein der Dinge; die Welt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung. Es besteht ein von sinnlichen Eigenschaften und wechselnden Zuständen unabhängiges, ewiges Wesen, der Geist; er ist in dem ewigen, wahren Sein der Dinge; er ist das Wesen in der Ewigkeit.[2] Solche Sätze haben vor der Dürre und Dürftigkeit der vormaligen Wolfischen Metaphysik nichts Anderes voraus, als den Gefühlsstolz, mit dem sie ihre Hohlheit aufblähen.

Der Gegensatz von Wissen und Glauben gibt Widerstreit zwischen Erkennen der Natur und Erkennen der Ewigkeit; er ist unauflöslich, wenn nicht noch eine dritte, jene Gegensätze ausgleichende und das Bewußtsein darüber verständigende Erkenntnißweise mit denselben verbunden wird. Nur in dem, wie das ganze

---

[1] Urgesetzlehre, S. 21—24, 30, 33, 36, 51—53, 169, 151, 153—154, 156—157, 160, 164.

[2] Ebendaselbst, S. 173, 176.

heißt: Der Gegenstand des Thatglaubens ist die vollendete Güte, des Thatwissens das Sollen; die Thatahnung löst den Widerspruch zwischen menschlicher und ewiger Güte, sittlichem und ewigem Leben.[1] Wobei sich noch dazu die Frage aufdrängt, in welchem Widerspruche denn sittliches und ewiges Leben stehen. Und betrachten wir näher, was nun diese Ahnung vollbringe, so finden wir als Beispiel für das handelnde Gefühl der Thatahnung das Gebet angegeben.[2] Wir sehen so die Gefühlsphilosophie in die äußerste Spitze trivialster Popularität auslaufen.

C. Urgesetzlehre des Schönen. Das Lieben des Wissens (das Herzenswissen, Gefühlswissen) bezieht sich auf die Schönheit der Natur: die Lehre von dem Lieben des Glaubens ist die Lehre von der Erhabenheit oder der ewigen Schönheit: die Lehre von dem Lieben der Ahnung ist die Lehre von der Erscheinung der ewigen Schönheit in der Natur durch die Formen der Naturschönheit, die heilige Zeichenlehre oder die reine Deutungslehre (Symbolik). Das Naturschöne ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Beschauung und Betrachtung, oder die Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Schönheit in der Natur durch Wissen ist theils Schönheit des Seins, theils Schönheit des Thuns; das Sein und Thun in Raum und Zeit ist aber nicht das wahre Sein und wahre Thun. Der Gegenstand des Herzensglaubens und des Herzensahnens ist die ewige Schönheit. In der Liebe wird durch das ganze Vernehmen das Ganze beschaut. Der Herzensglaube enthält ein unbedingtes Vertrauen des Geistes auf das in ihm vorhandene Gesetz der Schönheit, ein unbedingtes Hingeben an die mit Nothwendigkeit bestimmte ewige Schönheit oder Erhabenheit; er enthält ein Lieben ohne gegenständliche Vernehmung und ohne sinnliche Anregung. Der Gegenstand der Herzensahnung oder Ahnung in der Liebe ist die Erscheinung

---

[1] Urgesetzlehre, S. 334.
[2] Ebendaselbst, S. 337.

der Erhabenheit oder vollendeten Schönheit des Seins und Thuns in der Schönheit der Natur; es ist das Mitverstehen der ewigen vollendeten Schönheit bei den einzelnen in der Anregung gegebenen Formen des Schönen der Natur. Das wahre Wesen in dem ewigen Sein der Liebe ist der liebende Geist; das wahre liebende Sein in der Verbindung und Gemeinschaft der Gemüther ist die liebende Geisterwelt. Das verborgen liegende, ursprüngliche Bewußtsein um die ewige Schönheit oder Erhabenheit des Seins wird zur Klarheit gebracht. Der Gegenstand dieses Bewußtseins ist die freie lebendige Kraft in vollendeter Einheit und Schönheit: die höchste Eine lebendige Kraft, welche der erhabene Urgrund alles Seins ist, d. h. die allmächtige weltschaffende und welterhaltende Liebe; Gott ist diese ewige Liebe. Der Widerstreit zwischen dem Lieben der endlichen und der ewigen Schönheit; zwischen Anständigkeit und Gottseligkeit, Abgemessenheit und Göttlichkeit, Schicklichkeit und Seligkeit wird im Herzensahnen gelöst. Herzensahnen ist das Lieben des Schönen durch nothwendiges, unauflösliches Gefühl. Das Thun des Menschen aus Ahnung des freiwollenden Geistes in der Liebe ist das Sich-ergreifen-Lassen von der Begeisterung, das Sich-begeistern-Lassen. Gott wird geahnt als Erlöser und Versöhner aller Menschen, als der Weltheiland.[1] Die Menschwerdung ist kein ewiges, absolutes, geoffenbartes Factum, sondern nur eine Ahnung.

Wenn die Glaubensphilosophie gegen Kant den Fortschritt gemacht hat, daß Gott nicht als jenseitiges Ding-an-sich aufgefaßt wurde, sondern im Endlichen und Zeitlichen hindurchscheint, so konnte doch nur das gewaltsame Sich-Festklammern an den Standpunkt des unmittelbaren Wissens diese Gegenwart Gottes gewähren. Und auch die Reflexion, welche die letzten Glaubensphilosophen hereinbrachten, um dieses Festklammern festzuklammern,

---

[1] Urgesetzlehre, S. 353—354, 359, 362, 438—440, 443, 447, 444, 462, 464—466, 481—482, 484, 508, 518.

war immer nur ein dunkles, unaussprechliches, überschwängliches Gefühl; so bald sie es durch die Vermittelungen des Denkens zum Bewußtsein bringen wollten, schwand es wie eine Nebelwolke dahin. Jetzt aber strebt das vermittelte Wissen, durch die immanente Entfaltung seines Ganges, den Inhalt der Gefühle aus sich zu erzeugen; es geht von einem unmittelbaren Wissen aus und endet mit demselben, diese beiden äußersten Punkte durch den Kreis seiner Vermittelungen zusammenschließend. Der Glaube ist daher nicht mehr blos Ende, wie bei Kant, noch blos Anfang, wie bei Jacobi; er ist jetzt Anfang und Ende, und absolut Eins mit dem Wissen. Dies ist der Standpunkt der Fichte'schen Philosophie; alles Ansich in das Subject verlegend, ist sie die consequente Durchführung des kritischen Idealismus Kants, der auf halbem Wege stehen blieb, welchen seine Schule, im Kreise umlenkend, lieber wieder ganz zurückmaß. Der Fichte'sche Idealismus hebt das Auch der Glaubensphilosophie auf, indem das Ansich, als ein Gegenwärtiges im Bewußtsein, jetzt nicht mehr auch draußen sein kann; er kehrt damit zur wahrhaften Natur des philosophischen Denkens zurück, das, als Reflexion, nun alle blos aufgenommenen Momente des Kantischen Erkenntnißvermögens, Anschauung, Kategorien, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft, so wie alle Principien des unmittelbaren Wissens, die Vorstellung, die Thatsachen des Bewußtseins, das Fühlen, Glauben, Sehnen u. s. f. als Momente des transscendentalen Denkens selber aufweist, und aus dessen Grunde hervorgehen läßt. Fichte resumirt so alle Gestaltungen, die wir bisher betrachtet haben, und ist ihre wahrhafte Totalität und Durchdringung.

Dritter Abschnitt.

Der transscendentale Idealismus.

Der Gründer des transscendentalen Idealismus ist Johann Gottlieb Fichte. Wir gehen hier zum zweiten Male von der unmittelbaren Gegenwart zum Anfange, doch nicht mehr ganz bis an die Wurzel der neueren Philosophie zurück. Die Fichte'sche Philosophie ist der erste große Zweig, der aus der kritischen Philosophie hervorgewachsen ist. Der mächtige Baum der deutschen Philosophie ist aber nicht aus diesem einfachen, sondern aus einem doppelten Stamme entsprossen. Der Bruderstamm nämlich, der vielleicht noch tiefer als die Kantische Philosophie der Wurzel entstrebt, ist die Glaubensphilosophie. Fichte verbindet zwar beide Richtungen, aber ausgegangen von der des vermittelten Wissens oder der Reflexion, blieb diese ihm auch immer die Hauptsache. Schelling dagegen, der wiederum an Fichte anknüpft, behauptet zwar auch, wie dieser, die Autarkie des Denkens als das Princip, verschlingt sich dann aber doch auch so gänzlich in den andern Stamm, daß er, mit Verwerfung der Reflexion, an der Unmittelbarkeit des Denkens festhält. Erst in dem Gipfel des Baumes, in der Hegel'schen Philosophie, kreuzen sich die Zweige beider Stämme dergestalt, daß ihre an der blätterreichen Krone prangenden Früchte wie aus Einem Saamen herausgetreten erscheinen; und will auch hier noch die Glaubensphilosophie sich isoliren und die gediegene Festigkeit des Hauptstammes verschmähen, so ragt sie nur als schwankes Epheugestrüpp richtungslos über den Gipfel empor, von dem sie doch nicht lassen kann.

Fichte wurde zu Rammenau, einem Dorfe zwischen Bischofswerda und Pulsnitz, in der Oberlausitz am 19. Mai 1762 geboren.

Schon als Knabe liebte er es, allein seinem stillen Treiben nachzuhängen, und man sah ihn oft einsam auf dem Felde verweilen, den Blick unverwandt in die Ferne richtend. So stand er nicht selten stundenlang, wohl bis nach Untergang der Sonne. Jene Stunden, die in seine frühe Kindheit fielen, deren man sich sonst nur undeutlich erinnert, waren noch dem Manne die hellste und liebste Erinnerung. Durch seine Fertigkeit, den Inhalt einer so eben gehörten Predigt mit vielem Feuer herzudeclamiren, gewann er sich schon im neunten Jahre an dem Freiherrn von Miltitz *einen* Gönner, der ihn aus seinen beschränkten Verhältnissen zog, mit Einwilligung der Eltern auf sein Schloß bei Meissen mitnahm, und seine Erziehung einem Prediger im Dorfe Niederau bei Meissen anvertraute, wo Fichte seine schönsten Jugendjahre verlebte. Von der Stadtschule in Meissen kam er nach Schulpforta, wo er, nach der damaligen Einrichtung dieser Erziehungsanstalt, dem drückendsten Zwange unterworfen war. Hier kam ihm der Gedanke, überhaupt nur das Weite zu suchen, und auf irgend einer fernen Insel, wie Robinson Crusoe, von Menschen abgeschieden, herrliche Tage der Freiheit zu verleben. Er hatte schon ein gut Stück auf dem Wege nach Naumburg zurückgelegt, als der Gedanke, seine Eltern nie wiedersehen zu dürfen, ihn eilig umzukehren und jeder Strafe sich auszusetzen bewog. Er ergriff begierig die Tendenz, die damals unter den ältern Schülern in Schulpforta vorherrschend war, in Urtheil und Wissen so viel als möglich von ihren Lehrern sich unabhängig zu machen, vorzüglich von den bejahrteren, die das Hergebrachte in jeder Art wohl besonders aufrecht erhalten mochten; ja, der Zufriedenheit oder des Tadels solcher Lehrer achtete man wenig, wenn man nur der eigenen gegenseitigen Achtung gewiß war. Ueberhaupt trat in dem Geiste der Zöglinge eine eigene Mischung von geistiger Frische, kräftigem Streben und dem Triebe hervor, keine Autorität mehr anzuerkennen; der Trieb nach unbedingter Prüfung und freiester Forschung wurde geweckt. Im vollendeten achtzehnten Jahre, zu

Michaelis 1780, bezog Fichte die Universität Jena, um Theologie zu studiren. Das Studium des Spinoza ergriff ihn gewaltig, und er neigte sich entschieden zum Determinismus. Was seine äußere Lage betrifft, so begannen jetzt die sorgenvollsten Jahre seines Lebens. Doch die Nothwendigkeit, der Welt und seiner Umgebung Alles abzukämpfen, übte und stählte gerade seinen Willen, seinen Lebensmuth und seine Kraft. Wie Saint-Preux in der neuen Heloise, schlug er ein Geldgeschenk, was seine Braut ihm anbot, mit dem Stolze moralischer Selbstgenugsamkeit aus. Seit dem Jahre 1784 war er in verschiedenen Häusern in Sachsen Erzieher; und als er sich 1787 um eine Stelle als Landgeistlicher in Sachsen bewarb, wurde ihm dies Gesuch wegen seiner religiösen Denkweise abgeschlagen. Er mußte nun sein Vaterland, an das er mit ganzer Seele hing, verlassen, und nahm 1788 eine Hauslehrerstelle in Zürich an, woselbst er auch seine Braut, eine Schwestertochter Klopstocks, kennen lernte. Zu Ostern 1790 entsagte er seiner Hauslehrerstelle, und kehrte nach Deutschland zurück. In Leipzig setzte er seine Privatstudien fort, und erhielt sich durch Unterricht, den er Studierenden ertheilte; so erklärte er Einem die Kantische Philosophie, und dies war die Gelegenheit, die ihn zum Studium derselben veranlaßte. Vom September 1790 bis zu Anfang des Jahres 1791 schrieb er eine erklärende Bearbeitung der Kantischen Kritik der Urtheilskraft, die aber nicht gedruckt wurde. Bereits im Frühlinge 1791 sehen wir ihn Leipzig verlassen, um wieder als Hauslehrer aufzutreten, in einer gräflichen Familie zu Warschau, wo er auch vor der lutherischen Gemeinde predigte. Doch auch dies Verhältniß zerschlug sich sehr bald; und Fichte machte nun eine Reise nach Königsberg, um Kant kennen zu lernen. Statt einer Empfehlung überreichte er ihm eine in acht Tagen verfertigte Schrift „Kritik aller Offenbarungen", des Inhalts: Daß, nachdem durch bessere Einsicht in die Naturgesetze der Glaube an ein übernatürliches Wirken Gottes in der Sinnenwelt (Wunder), das

überhaupt nur für sinnliche Menschen erfordert werde, verschwunden sei, dennoch der Beweis für die Göttlichkeit einer solchen Offenbarung, jedoch lediglich aus ihrem Inhalt, der gänzlichen Uebereinstimmung mit dem Moralgesetze, geführt werden könne; Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen sei also unmöglich, aber Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. i. ein Glaube an Offenbarung, sei möglich. So empfing ihn Kant sehr wohlwollend; und da er sich wieder in der drückendsten Lage befand, nahm er eine neue durch Kants Vermittelung ihm angebotene Hofmeisterstelle bei Danzig an. Unterdessen ließ er seine Schrift unter dem Titel: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung," anonym in Königsberg 1792 drucken. Man hielt sie allgemein für ein Werk Kants, und sie erregte solche Aufmerksamkeit, daß er bald darauf zu Ende des Jahres 1793 in Zürich, wohin er zurückgekehrt war, um seine Vermählung zu feiern, einen Ruf als Professor nach Jena erhielt, an die Stelle Reinholds, der damals nach Kiel ging. Auch Fichte wurde, wie viele der ausgezeichnetsten Köpfe Deutschlands, von der französischen Revolution gewaltig ergriffen; und er schrieb in dieser Hinsicht unter Anderem 1793 anonym: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten; eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß." [1]

Nachdem Fichte seine Existenz dem Schicksale abgerungen hatte und von allen Nahrungssorgen befreit war, muß er in einer zweiten Periode seines Lebens um seinen Stand und seine Wissenschaft einen noch härteren Kampf bestehen. Sein Leben ist insofern ein treuer Spiegel seiner Lehre, indem die Selbstständigkeit

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Th. I., S. 3, 6—7, 10—24, 27—28, 30—31, 63—65, 33—34, 37—38, 43—45, 49, 81, 112—113, 141, 156—158, 169 (Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 209—220), 173—175 (Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 36—37, 52, 71, 94—95 und Anm., 101—102, 107, 126, 167 Anm.), 185—187, 189—194, 201, 210, 211, 259, 224.

des Ich, als diese höchste Spitze der individuellen Freiheit, sich hier wie dort nur durch das stete Durchbrechen einer Schranke, in welchem sich immer wieder eine neue erzeugte, beurkundet. Zu Ostern 1794 trat Fichte sein Amt an, und sah schnell in Jena, das damals auf einem hohen Punkt der Blüthe stand, seinen Ruf begründet; er hielt hier Vorlesungen über Wissenschaftslehre, Rechtslehre und Moral. Mit Göthe, Schiller, den Gebrüdern Schlegel, Humboldt und Hufeland, und Andern stand er hier in Verbindung. Doch trübten sich bald auch diese unter so glücklichen Auspicien begonnenen Verhältnisse. Zuerst wurde es ihm verdacht, daß er moralische Vorlesungen, um die Sitten der Studierenden zu verbessern, auf den Sonntag verlegte, als wolle er dadurch den öffentlichen Gottesdienst untergraben. Diese „kleine Tracasserie" bewog ihn, fünf dieser Vorlesungen unter dem Titel: „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten," 1794 herauszugeben. Die nächste Gelegenheit zu neuen Zerwürfnissen fand sich im Verhältniß Fichte's zu den Studierenden. Er strebte emsig dahin, die Ordensverbindungen zu unterdrücken, weil sie ihm als die Quelle aller Rohheit und Unsittlichkeit im damaligen Studentenleben erschienen. Zwei Orden bewog er auch wirklich, einen Entsagungseid vor Commissarien der Regierung zu leisten; der dritte warf ihm aber die Fenster ein. Da die Behörden wenig Energie zeigten, so zog Fichte, während des Sommerhalbjahres 1795, auf das Land, wo er einen Theil seiner Vorlesungen für den Druck ausarbeitete: und kehrte nicht eher nach Jena zurück, als bis er durch Bestrafung der Schuldigen hinlängliche Genugthuung erhalten hatte. Ein dritter Streit machte den Bruch unheilbar, und entschied seinen Abgang von der Universität. Seit 1795 war er Mitherausgeber des von Riethhammer gegründeten „philosophischen Journals." Ein Mitarbeiter, der Rector Forberg zu Saalfeld, wollte 1798 einen Aufsatz: „Ueber die Bestimmung des Begriffs der Religion" in dieses Journal einrücken lassen. Fichte, der es widerrathen, nahm ihn zwar auf,

schickte jedoch demselben eine Einleitung voran: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung," wodurch er das in dem Aufsatze vielleicht Anstößige zu entfernen oder zu mildern sich bestrebte. Dennoch wurden beide Aufsätze sogleich des Atheismus beschuldigt. Chursachsen confiscirte das Journal in seinen Landen, und erließ ein Requisitionsschreiben an die ernestinischen Herzöge, die gemeinschaftlichen Erhalter der Universität Jena, um die Verfasser zur Verantwortung zu ziehen und nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen. Fichte, das Confiscations-Edict *beantwortend*, rechtfertigte sich öffentlich durch seine Schrift, „Appellation an das Publicum. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt," 1799: und bei seiner Regierung durch die Schrift, „Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus," ebenfalls 1799 gedruckt. Die weimar'sche Regierung, welche sowohl ihn als Chursachsen zu schonen wünschte, zögerte mit der Entscheidung. Doch als Fichte, mit oder ohne *Grund*, unter der Hand erfahren hatte, daß man die ganze Sache mit einem den Angeklagten zu ertheilenden Verweise ihrer Unvorsichtigkeit abmachen wolle, schrieb er, der rechtliche Verurtheilung oder glänzende Genugthuung verlangte, einen Privatbrief an ein Mitglied der Regierung, worin er im Falle eines Verweises seinen Abschied forderte, und mit der Drohung schloß, daß mehrere seiner Freunde die Universität mit ihm verlassen würden, um zusammen eine neue in Deutschland zu gründen. Die Regierung nahm die Dimission an, indem sie selbst den Verweis als unvermeidlich aussprach.[1] Durch diesen muthigen Kampf, den Fichte durchgefochten, hat er für sich und seine Nachfolger die Gedanken- und Lehrfreiheit auf dem Gebiete der Wissenschaft errungen, wie

---

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I., S. 277—299, 304—305, 308, 315, 325—327; Th. II., S. 30; Th. I., S. 330—335; Th. II., S. 61, 91—92, 94—95; Th. I., S. 338, 342, 348—364; Th. II., S. 98, 114—115, 117—119.

Luther sie dreihundert Jahre früher in dem religiösen Kreise erfocht; und Preußen, von jeher das Asyl dieser Freiheit, nahm ihn mit offenen Armen auf. Wenn seit Fichte das philosophische Denken mit den Vorstellungen des gemeinen Bewußtseins und ihren Resultaten gebrochen hat, so muß es jetzt durch einen harten Kampf dasselbe zur Verständigung über sich selber bringen.

Mit seinem Aufenthalt in den preußischen Landen beginnt der letzte Abschnitt seines Lebens, in welchem seine Kämpfe nicht auf das einsame lautlose Gebiet der Wissenschaft beschränkt blieben, sondern eine welthistorische Bedeutung gewannen. Der Fürst von Rudolstadt, an den er sich wendete, verweigerte ihm seinen Schutz, und auch in Berlin erregte seine Ankunft (1799) anfangs Aufsehen. Hier ging er viel mit Friedrich Schlegel um und wurde durch diesen auch mit Schleiermacher bekannt, die beide in seinem Sinne weiter philosophirten. Novalis, der auch in diesen Kreis gehört, lernte er schon in Jena kennen. Die Jenaer Katastrophe hatte ihn von dem einseitigen moralischen Standpunkte, den er, auf Kant gestützt, bis dahin festhielt, zur religiösen Sphäre hingewendet: und er suchte dieselbe nun mit dem Standpunkte seiner Wissenschaftslehre auszusöhnen, indem er zugleich seiner Philosophie eine popularere Form zu geben sich bemühte. Die ersten Spuren dieser neuen Ansicht zeigen sich schon in einem am Anfang des Jahrhunderts (1800) geschriebenen Briefe an Schelling, worin er, um die Differenzen ihrer Ansichten zu heben, verspricht, über das Ich hinauszugehen und sein System der intelligiblen Welt aufzustellen; wie er denn auch schon in dem dritten Buche der „Bestimmung des Menschen" die deutlichsten Winke darüber will gegeben haben. Nachdem er in Berlin einige Jahre privatisirt, vor Staatsmännern, Gelehrten, Künstlern u. s. f. Vorlesungen gehalten, und auch in seiner neuen Ansicht Mehreres geschrieben hatte: wurde er durch Beyme und den Freiherrn von Altenstein, die auch seinen Vorträgen beiwohnten, dem Staatskanzler Hardenberg empfohlen, und erhielt, nachdem er mehrere

auswärtige Anerbietungen ausgeschlagen, die Professur der Philosophie in Erlangen, welche er im Mai 1805 antrat; er hatte zugleich die Erlaubniß, des Winters nach Berlin zurückzukehren, um daselbst, wie bisher, philosophische Vorträge, vor einem gemischten Publicum, zu halten. In die Akademie wurde er, obgleich sein Freund Hufeland ihn vorschlug, von der philosophischen Klasse nicht erwählt, weniger wegen seiner Streitigkeiten mit Nicolai, als, wie schon damals einige Satyriker behaupteten, eben weil er ein Philosoph wäre. Als der Krieg mit Frankreich ausbrach, und die Franzosen nach der Schlacht bei Jena 1806 in Berlin einrückten, floh er mit dem Hofe und begab sich nach Königsberg. Als auch diese Stadt vom Feinde besetzt wurde, ging er, um jede Berührung mit dem verhaßten Feinde zu vermeiden, nach Koppenhagen. Gegen Ende des Augusts 1807 langte er jedoch wieder bei den in Berlin zurückgelassenen Seinigen an; hier lebte er einige Monate im vertrautesten Umgange mit Johannes von Müller, bis dieser einem Rufe nach Tübingen folgte. Preußen hatte nach Zerstörung seiner äußeren Macht und seines politischen Einflusses den Entschluß gefaßt, durch eine Umgestaltung und Wiedergeburt im Innern ein geistiges Uebergewicht in Deutschland sich zu gründen, und der erste deutsche Staat in intellectueller Hinsicht zu werden. Administrative Verbesserungen, die Einführung der Städteordnung und Anderes, wurden in diesem Sinne bewerkstelligt. Besonders die Gründung der Berliner Universität hatte diesen Zweck, die Pflanzschule einer bessern Zukunft zu sein; und Fichte war Einer von denen, die dieselbe aus diesem Grunde am eifrigsten betrieben, wie er auch schon früher (180$\frac{5}{6}$) die Universität Erlangen durch eine neue Organisation zu heben und ihr eine höhere Bedeutung zu geben, beflissen gewesen war. Denn allein durch eine gänzliche Umgestaltung der Erziehung glaubte Fichte die Wiedergeburt Deutschlands herbeiführen zu können. Zu dem Ende hielt er im Winter 180$\frac{7}{8}$ zu Berlin im Akademiegebäude seine den Franzosen feindliche „Reden an die deutsche Nation",

während seine Stimme oft von den durch die Straße ziehenden Trommeln der Feinde übertäubt wurde. Doch nur zu bald zeigte es sich, wie jene Absichten Fichte's und ihm befreundeter Staatsmänner an dem Widerstande anderer scheiterten. Im Frühjahr 1808 ergriff ihn zum ersten Male eine schwere Krankheit, von der er sich nie ganz erholte. Schon vor der förmlichen Eröffnung der neuen Universität lasen er, Wolf, Schleiermacher und Andere. Im ersten Jahre derselben wurde ihm das Decanat der philosophischen Facultät, im zweiten die Rectorwürde übertragen. Wiewohl besonnener, als in Jena, kämpfte er auch hier rücksichtslos gegen alle Misbräuche, wie Landsmannschaften, Zweikampf; und da er Widerstand selbst bei seinen Collegen fand, bat er noch vor der abgelaufenen Zeit um Entlassung vom Rectorat. Die Energie seines Kämpfens wandte sich nun ganz der politischen Seite zu. Als im Jahre 1812 Napoleons Macht in Rußland unterlegen war, nahm Fichte an dem ausgebrochenen Befreiungskriege durch Wort und That den lebhaftesten Antheil. So wohnte er unter Anderem den Uebungen des Landsturms mit Eifer bei, und wurde in dessen Reihen mit Lanze und Pistolen bewaffnet erblickt. Seine Frau hatte bei der Pflege der Verwundeten und Kranken sich ein Nervenfieber zugezogen; sie wurde zwar gerettet, doch bald er selbst davon befallen, und erlag der Krankheit am 28. Januar 1814 im noch nicht vollendeten 52. Lebensjahre.[1]

Die Schriften Fichte's, in denen seine Philosophie enthalten ist, gehören den beiden letzten Perioden seines Lebens an. In Jena trug er dieselbe in ihrer ursprünglichen Form vor. Er stimmt zunächst mit Jacobi und allen bisherigen Philosophen darin überein, wie er auch 1796 an Jacobi schreibt, daß er alle

---

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I., S. 368—369, 371, 377, 315, 415—419, 385, 442—455, 458—459, 465—467, 497, 515—519 (Die Staatslehre, S. 332; Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 275—294; Reden an die deutsche Nation, S. 482—483), 525—530 (Th. II., S. 464—467), 535, 540—556, 569—578.

Wahrheit da suche, wo dieser sie sucht, im innersten Heiligthum unseres eigenen Wesens.[1] Ja, Fichte hat diese Ansicht auf den höchsten Gipfel gebracht, indem das Ich bei ihm, jedes äußeren Gegenstandes enthoben, eine intelligible Welt, welche dann keine andere als die praktische ist, in sich erbaut. Die Metaphysik dieser Ansicht ist enthalten in der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", welche er „als Handschrift für seine Zuhörer" 1794 herausgab. Schon ehe er sein Amt antrat, hatte er in demselben Jahre „als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft" eine Abhandlung: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie," herausgegeben. Als Anwendungen der Wissenschaftslehre erschienen schnell hinter einander sein „Naturrecht," in zwei Theilen, 1796—1797: und seine „Sittenlehre," 1798; woran sich die bereits erwähnten kleinen Erläuterungs= und Vertheidigungsschriften, in Bezug auf die Anklage des Atheismus, anschließen.

Den moralischen Standpunkt hatte er zum absoluten, *und* die moralische Weltordnung zu Gott gemacht. Ehe er nun seinem Systeme eine umfassendere Gestalt gab und das Religiöse mit in dasselbe hineinzog, sehen wir mehrere seiner Schüler und Freunde nähere Consequenzen aus jenem Standpunkt ziehen, indem sie es entweder wagen, diese Befreiung des Ich von jeder höheren Autorität, das Spiel desselben mit jeder Objectivität, und die Eigenthümlichkeit des particularen Ich für das Höchste zu halten, oder umgekehrt in der Sehnsucht nach einem Objectiven und der religiösen Vereinigung mit demselben ihre letzte Befriedigung suchen und finden.

Durch diese originellen Erscheinungen seiner eigenen Schule — wie er denn auch in Schreibart und Terminologie manches Eigenthümliche von Schleiermacher z. B. angenommen[2] — wurde

---

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 184.

[2] Reden an die deutsche Nation, S. 300; Die Staatslehre, S. 201; Anweisung zum seligen Leben, S. 314 u. s. f.

Fichte angeregt, nun auch selber die engen Schranken der Wissenschaftslehre zu durchbrechen. Die Sehnsucht nach dem Objectiven, die sich bei seinen Schülern blos als Gefühl und unmittelbares Wissen regte, wollte er wissenschaftlich begründen, und damit zeigen, wie das Göttliche bei ihm eine an und für sich seiende Existenz habe. Den ersten Schritt über die alte Wissenschaftslehre hinaus machten populare Schriften, in denen er die Wendung nimmt, nur seine bisherigen Ansichten vertheidigen und erläutern, so wie dieselben außerhalb der Schule verpflanzen und vor das größere Publicum bringen zu wollen. Hierher gehört: „Die Bestimmung des Menschen" (1800); und der „Sonnenklare Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie; ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen" (1801). Er strebte dann ausdrücklicher nach dem objectiven Idealismus Schellings hin, ohne denselben jedoch erreichen zu können. Wenn wir nur auf die bei seinen Lebzeiten erschienenen Werke sehen, so sprach er diese Ansicht auch meist nur in popularen, an das allgemeinere Publicum gerichteten Vorträgen aus. Von streng wissenschaftlichen Darstellungen wäre nur anzuführen die kleine Schrift: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt," 1810, für seine Zuhörer auf der Berliner Universität. Zu den popularen Schriften dieser zweiten Art gehören die theils zu Erlangen, theils vor einem gemischten Publicum in Berlin vor der Errichtung der Universität gehaltenen Vorlesungen: „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters," in Berlin 1804—1805; „Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit," zu Erlangen im Sommer 1805; „Die Anweisung zum seligen Leben," in Berlin, 1806; endlich die schon angeführten Reden an die deutsche Nation. Nach seinem Tode erschienen in wissenschaftlicherer Form: 1817 „Die Thatsachen des Bewußtseins," an der Berliner Universität im Winter 1810—1811 gehalten; 1820 „Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreiche," im

Sommerhalbjahre 1813 vorgetragen u. s. f. Hierzu kommen noch Nachgelassene Werke, 3 Bände, 1834—1835, außer kleineren Aufsätzen meist wissenschaftliche Vorlesungen an der Berliner Universität enthaltend, in denen sich sein neuer Standpunkt nun erst in seiner ganzen Ausführlichkeit wissenschaftlich entwickelt vorfindet: „Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie, oder transscendentale Logik," 1812; „Die Thatsachen des Bewußtseins," 1813 (Band I.); „Die Wissenschaftslehre," 1804, 1812 und 1813; „Das System der Rechtslehre," 1812 (Band II.); „Das System der Sittenlehre," gleichfalls 1812; „Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten," 1811 (Band III.).

Erstes Kapitel.

Fichte's Ursprüngliche Philosophie.

In der Wissenschaftslehre stellt Fichte sich zuerst auf den Standpunkt des absoluten Ich, das alle Thätigkeiten des Geistes und die Mannigfaltigkeit des Universums aus sich entwickelt. Das individuelle Ich ist zwar der Ort, in welchem das absolute Ich diese Genesis vornimmt; in der Wissenschaftslehre hat sich aber das einzelne Ich zunächst zu vergessen. Ganz anders verhält es sich zweitens mit dem Naturrecht, in welchem, wie er 1795 an Jacobi schreibt, das Individuum aus dem absoluten Ich deducirt wird.[1] Das Ich, welches bisher in den intelligiblen Sphären verfirte, soll Sinnenwesen werden; es muß sich also in der Natur verwirklichen und selbst als ein Natürliches erscheinen. Das Ich findet auf diese Weise an der Natur eine Schranke; es ist mit dem absolut Andern seiner behaftet, und daher noch

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I., S. 239—240.

nicht zur absoluten Autarkie durchgedrungen, zu welcher es nach der Wissenschaftslehre bestimmt war. Die Realisirung dieser Bestimmung geschieht drittens in der Sittenlehre, wo die Schranke der Natur verschwinden soll, indem ein Kampf eingeleitet ist, dessen freilich in die Unendlichkeit hinausgeschobenes Ziel die gänzliche Unterwerfung der Natur unter die Sphäre der menschlichen Freiheit ist.

I. Die Wissenschaftslehre. Ueber den Standpunkt seines Philosophirens sagt Fichte selbst, er wolle das dogmatische und kritische System in ihren streitenden Ansprüchen so vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind: Der eigentliche Streit zwischen Dogmatismus und Kriticismus dürfte wohl der über den Zusammenhang unserer Erkenntniß mit einem Dinge-an-sich sein, und durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, daß unsere Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge-an-sich zusammenhange, daß die Dinge allerdings blos als Erscheinungen vorgestellt, daß sie aber als Dinge-an-sich gefühlt werden, daß ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde, daß aber die Dinge-an-sich nur subjectiv, d. h. nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden.[1] Das Kantische Ding-an-sich ist bei Fichte nicht mehr, wie in der Glaubensphilosophie, sowohl ein innerlich Erzeugtes, als auch ein Aeußeres; es ist ein nur Innerliches geworden, und während es in der Glaubenslehre blos als ein Gefühltes erscheint, so soll jetzt das Gefühl nur das Mittel sein, um es mit der denkenden Thätigkeit des Ich in Zusammenhang zu bringen. Der Verfasser, sagt Fichte ferner, ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft,

---

[1] Begriff der Wissenschaftslehre, Vorrede, S. III—IV, und Anmerk.

gestanden. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkeler, gedeutet habe. Er ist ebenso innig überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphilosophie des Letzteren, bei den weiteren Fortschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, nothwendig machen muß, dennoch immer behaupten wird.[1] Dieser Fortschritt besteht nämlich darin, die von Reinhold gestellte Forderung eines obersten Grundsatzes, aus dem Alles mit Evidenz abgeleitet würde, auf die Momente der Kantischen Philosophie, die Kategorien u. s. f. angewendet, und sie sämmtlich aus diesem Grundsatze abgeleitet zu haben. Ich habe nichts weiter zu thun gehabt, schreibt er in dieser Rücksicht 1795 an Reinhold, als Kants Entdeckung, der offenbar auf die Subjectivität hindeutet, und die Ihrige zu verbinden.[2] Außer Kant, Reinhold und Spinoza scheint Fichte nur noch die Schriften von Aenesidemus Schulze und Salomon Maimon, die er öfters citirt,[3] gekannt zu haben. Die Beschränkung auf das jüngst Vergangene ist eben häufig am geeignetsten, den nächsten Schritt vorwärts zu thun, wie dies auch bei Kant der Fall war. Fichte selbst hält also seine Philosophie nur für die Systematisirung der Kantischen: Was mein System eigentlich sei, und unter welche Klasse man es bringen könne, ob echter durchgeführter Kriticismus, wie ich glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, thut nichts zur Sache. Ich glaube den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß.[4]

---

[1] Begriff der Wissenschaftslehre, Vorrede, S. v—vi.
[2] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 228.
[3] Begriff der Wissenschaftslehre, Vorrede, S. iii; Wissenschaftslehre, S. 14—17, 45 und Anmerkung, 47 u. s. f.
[4] Wissenschaftslehre, Vorrede, S. xii, iii—iv.

Doch auch des Unterschiedes, welcher seine Philosophie von der Kantischen trennt, ist Fichte sich bewußt. In dem „Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" sagt er hierüber, daß sein System dieselbe Ansicht der Sache, als das Kantische, enthalte, aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung sei. Den zahlreichen Vertheidigern und Nachfolgern desselben wirft Fichte aber vor, daß sie, mit alleiniger Ausnahme Becks, den Idealismus Kants gänzlich verkannt, und gerade das Umgekehrte, was er widerlegen wollte, aus ihm herausgelesen hätten.[1] In einer zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre gibt Fichte diesen Auslegern der Kritik der reinen Vernunft zwar zu, daß sie Stellen enthalte, in denen Kant von außen her dem Subjecte gegebene Empfindungen als materiale Bedingungen der objectiven Realität fordert: zeigt aber, daß jene Stellen mit den unzählige Male wiederholten Aeußerungen der Kritik, daß von einer Einwirkung eines an sich außer uns befindlichen transscendentalen Gegenstandes gar nicht die Rede sein könne, durchaus nicht zu vereinigen sein würden, wenn unter dem Grunde der Empfindungen etwas Anderes, als ein bloßer Gedanke verstanden würde. „So lange," setzt Fichte schließlich hinzu, „Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindungen ab von einem Eindrucke des Dinges-an-sich, oder, daß ich seiner Terminologie mich bediene, die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transscendentalen Gegenstande zu erklären: so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für ein Werk des Zufalls halten, als für das eines Kopfes."[2]

---

[1] Philosophisches Journal, herausgegeben von Niethhammer und Fichte, Jahrgang 1797, Heft 1, S. 2, 4 (Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht u. s. f., Bd. I., Heft 2, S. 44—45).

[2] Philosophisches Journal von 1797, Heft 4, S. 370 (Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht, Bd. I., Heft 2, S. 45—46).

Reinhold[1] bemerkt hierzu: „Seit der bekannten öffentlichen Erklärung Kants (im Intelligenzblatt der allgemeinen Literatur-Zeitung und sogar im Hamburger Correspondenten) über die Fichte'sche Philosophie ist es zwar keinem Zweifel mehr unterworfen, daß Kant sein eigenes System sich ganz anders vorstelle und von seinen Lesern vorgestellt wissen wolle, als Fichte dasselbe sich vorgestellt und interpretirt hat. Aber daraus läßt sich aufs Höchste schließen, Kant selber glaube nicht, daß sein System inconsequent wäre, weil dasselbe etwas außer der Subjectivität voraussetzt. Es folgt aber keinesweges, daß Fichte geirrt habe, inwiefern er jenes System bei jener Voraussetzung für inconsequent erklärt hat.“ Sehr richtig! Die Inconsequenz des Kantischen Lehrgebäudes, die an Reinhold ihre Früchte getragen, hat erst Fichte corrigirt, und sich darin eben von Kant geschieden. Nur beweisen die Aenderungen, welche Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft gemacht hat, daß auch er eine Ahnung jener Inconsequenz hatte, und um sie zu vermeiden, die eine der in Gegensatz sich befindenden Seiten seines Systems, nämlich die empirische, auf Kosten der andern (idealistischen) hervorhob, ohne diese jedoch vertilgen, und also die Consequenz, die in der ersten Ausgabe fehlte, in der zweiten erzielen zu können; denn wie in jener das idealistische Moment nur überwog, so in dieser das empirische.[2]

Diese nach einer den spätern Kantischen Bestrebungen entgegengesetzten Seite hin durchgeführte Consequenz steht nun eben mit dem ganz neuen Wege in Verbindung, den Fichte einschlägt,

---

[1] Beiträge zur leichteren Uebersicht, Bd. I., Heft 2, S. 46—47.

[2] „In derselben Abhandlung,“ setzt Reinhold am angeführten Orte hinzu, „erkennt Fichte diese Einsicht von der reinen Subjectivität der kritischen Philosophie Jacobi'n“ (nämlich in der mehrerwähnten Beilage zum Gespräche „David Hume“ u. s. w.) „zu.“ Wie sehr Reinhold auch außerhalb des Schauplatzes der speculativen Philosophie stand, so blickte er doch, oder man ließ ihn, wegen seines zeitigen Ansehens, manchmal in die Coulissen blicken.

und im „Begriff der Wissenschaftslehre" also angibt: Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hangen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen. Gäbe es mehrere dergleichen vor der Verbindung gewisse Sätze, so wären sie mit einander nicht verbunden und gehörten nicht zu demselben Ganzen. Die Gewißheit des Grundsatzes kann im Umfange der Wissenschaft nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihr mögliche Beweis setzt sie schon voraus. Wie läßt sich nun die Gewißheit des Grundsatzes an sich, wie läßt sich die Befugniß, aus ihm die Gewißheit anderer Sätze zu folgern, begründen? Diese Frage beantwortet die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, die bisher sogenannte Philosophie, die demnach Wissenschaftslehre heißen könnte; sie begründet für alle mögliche Wissenschaften die systematische Form. Der Grundsatz der Wissenschaftslehre selbst, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens, ist schlechterdings keines Beweises fähig. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewißheit abgeben; er muß daher in sich selbst, um sein selbst willen und durch sich selbst gewiß sein. Alle anderen Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewißheit haben; er muß unmittelbar, oder schlechthin gewiß sein: d. h. er ist gewiß, weil er gewiß ist.[1] So bildet das unmittelbare Wissen Jacobi's den Anfang; aus ihm aber selbst leitet dann die Reflexion, durch eine Reihe von Vermittelungen, das speculative Resultat ab, welches mit der Unmittelbarkeit des Anfangs wieder zusammenfallen muß. Denn diese Reihe geht, nach Fichte, nicht geradeaus ins Unendliche: Die Wissenschaft ist ein System oder sie ist vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann. Das positive Merkmal, daß schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne, ist kein anderes als dies, daß der Grundsatz, von welchem wir ausgegangen waren, das letzte Resultat sei. Die

[1] Begriff der Wissenschaftslehre, S. 10, 13, 15—16, 18, 20—21.

Wissenschaftslehre vollendet also einen Kreislauf, sie ist absolute Totalität; in ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem. Die Wissenschaftslehre entsteht, insofern sie eine systematische Wissenschaft sein soll, durch eine Bestimmung der Freiheit, welche die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt zum Bewußtsein bringt. Diese Handlungsart soll durch eine reflectirende Abstraction von Allem, was nicht sie ist, abgesondert werden. Für dieses Geschäft kann es gar keine Regel geben. Der menschliche Geist wird anfangs durch dunkle Gefühle (einen Wahrheitssinn), deren Ursprung und Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat, geleitet, bis wir erst später deutlich erkennen.[1]

A. Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre. Fichte nimmt deren drei an, die indessen so zu einander sich verhalten, daß schon der zweite theilweise aus dem ersten, der dritte fast gänzlich aus beiden entspringt. — Anderwärts spricht er sich über die Natur des Anfangs also aus: „Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen, gar keine Ursache hätten; das durchaus bestimmte, wahre Resultat, bei dem es bleibt, findet sich hier nur am Ende;" — ein sehr richtiges Bewußtsein über das Wesen der philosophischen Methode, als „vollziehender Construction."[2]

1. Der absolut erste, schlechthin unbedingte Grundsatz soll diejenige Thathandlung ausdrücken, die allem Bewußtsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht. Dieser Grundsatz ist der Satz der Identität, A = A: er bleibt zurück, und läßt sich schlechthin nicht wegdenken, wenn man alle empirischen Bestimmungen des Bewußtseins absondert. Indem man behauptet, daß dieser Satz ohne allen weitern Grund gewiß ist, so schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen. Man setzt

---

[1] Begriff der Wissenschaftslehre, S. 36—37, 51—54.

[2] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 371; Sonnenklarer Bericht, S. 218.

dadurch nicht, daß A sei, sondern nur: wenn A sei, so sei A. — Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern nur von seiner Form, hier dem nothwendigen Zusammenhange zwischen Wenn und So, der schlechthin gesetzt wird. (Dasjenige, von dem man etwas weiß, heiße der Gehalt: und das, was man davon weiß, die Form des Satzes.) Dieser Zusammenhang von Subject und Prädicat, der x heiße, ist im Ich und durch das Ich gesetzt; denn Ich urtheilt im obigen Satze nach einem Gesetze x. Insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, ist auch A im Ich und durch das Ich gesetzt. Es wird also gesetzt, daß im Ich etwas sei, das sich stets gleich, stets Eins und dasselbe sei; und das schlechthin gesetzte x läßt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich, Ich bin Ich. Dieser Satz gilt unbedingt und schlechthin, nicht nur der Form, auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt, und der Satz läßt sich auch ausdrücken: Ich bin. Es ist Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei. Dieser Satz dürfte wohl ohne allen Beweis zugegeben werden, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftigt, ihn zu erweisen. Dies schlechthin Gesetzte, auf sich selbst Gegründete ist Grund alles Handelns im menschlichen Geiste, mithin der reine Charakter der Thätigkeit an sich. Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst. Und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Product der Handlung. Ich bin, ist der Ausdruck der einzig möglichen Thathandlung. Das Ich ist, weil es sich gesetzt hat: es setzt sich selbst, schlechthin weil es ist. Dasjenige, dessen Sein (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. Das Ich ist nur, inwiefern es sich seiner bewußt ist; ehe es sich setzt, ist es gar nicht. Die Frage, was

war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam, ist also nichtig. Man denkt an ein Substrat des Bewußtseins, als an ein Object der Reflexion; das Ich, als ein solches Substrat des Bewußtseins, ist gar nicht. Ich bin schlechthin, weil ich bin, und was ich bin; Beides für das Ich. Obgleich wir mit dem logischen Satze der Identität anfingen, so ist er doch durch den Satz „Ich bin" erst begründet. — Sieht man blos auf die Handlungsart des menschlichen Geistes, so hat man die Kategorie der Realität. Aus dem Ich, als absolutem Subjecte, ist jede Kategorie abgeleitet. Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen. [1]

Fichte hat die richtige Einsicht, daß der Anfang der Philosophie nicht bewiesen werden kann; denn sonst wäre er ein Vermitteltes, hinge von einer Bedingung ab, und wäre also nicht durch sich selbst gewiß. Dies über allen Zweifel erhabene Wissen glaubt er nun im Ich zu finden. In der That, wenn Wissen die Identität des Subjects und Objects ist, so ist im Ich diese Identität unmittelbar und ohne Weiteres vorhanden. Das Ich-Subject und das Ich-Object sind unterschieden, aber dieser Unterschied ist ebenso aufgehoben; Denken und Sein sind unmittelbar im Ich identisch. In einer Erläuterungsschrift, wo ihm schon der Schelling'sche Standpunkt bekannt ist, sagt er daher selbst: Die Ichheit ist das absolut Unbedingte, die Subject-Objectivität, das Setzen des Subjectiven und seines Objectiven, des Bewußtseins und seines Bewußten, als Eins, und schlechthin nichts weiter, als diese Identität. [2] Insofern ist Ich ein guter Anfangspunkt der Philosophie. Er ist aber zugleich mangelhaft, weil die subjective Seite stets überwiegend bleibt: alles Sein ist dann nur im Wissen enthalten, alle Realität nur im Ich gesetzt. Vielmehr hätte das Ich selbst als ein Moment der absoluten

[1] Wissenschaftslehre, S. 3—14 (Begriff der Wissenschaftslehre, S. 22).
[2] Sonnenklarer Bericht, S. 86.

Vernunft, die alles Sein ist, erkannt werden müssen. Das Ich soll zwar absolutes Subject sein, aber es ist Ich und kann sich von den Schranken des individuellen Ich, dem ein schlechthin Anderes unüberwindlich gegenübersteht, nicht befreien. Dies zeigt sogleich der zweite Schritt, den Fichte macht, mit welchem er die Absolutheit des Subjects sofort aufzugeben gezwungen ist.

2. Der zweite, seinem Gehalte nach bedingte Grundsatz, der ebensowenig, als der erste, bewiesen oder abgeleitet werden kann, ist auch eine Thatsache des empirischen Bewußtseins. Der Satz: — A ist nicht = A, wird ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt. Da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens durchaus nicht enthalten, sondern ihr vielmehr entgegengesetzt ist, so wird schlechthin entgegengesetzt; und dieses Entgegensetzen ist, seiner bloßen Form nach, eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höheren Grund begründete Handlung. Aber selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewußtseins voraus: nämlich das in beiden Handlungen Handelnde und über beide Urtheilende ist das sich selbst gleiche Ich. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt sein, so würde — A sein = A. Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt. Hinge das Bewußtsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewußtsein der zweiten zusammen, so wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen; soll irgend ein — A gesetzt werden, so muß auch A gesetzt sein. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens, der Materie nach, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Daß aber so, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer Form nach (in Absicht des Wie) unbedingt. — Bis jetzt ist von der Handlung als bloßer Handlung, von der Handlungsart, geredet worden; wir gehen über zum Producte derselben = — A. Auch

in ihm unterscheidet sich die Form von der Materie. Durch die Form wird bestimmt, daß es überhaupt ein Gegentheil sei, von irgend einem x. Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es Materie; es ist irgend etwas Bestimmtes nicht. Es ist nicht, was A ist; und sein ganzes Wesen besteht darin, daß es nicht ist, was A ist. Ich weiß von — A, daß es von irgend einem A das Gegentheil sei; was aber dasjenige sei oder nicht sei, von welchem ich jenes weiß, kann ich nur unter der Bedingung wissen, daß ich A kenne. Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. Dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich; das ist die zweite Thatsache des empirischen Bewußtseins. Von Allem, was dem Ich zukommt, muß, kraft der bloßen Gegensetzung, dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Aus dem materialen Satze, Ich nicht = Nicht-Ich, entsteht hier wieder der logische, — A nicht = A, der Satz des Gegensetzens. — Abstrahirt man von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz, und sieht blos auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so hat man die Kategorie der Negation.[1]

Der Anfang der Fichte'schen Philosophie, wenn man von seiner subjectiven Haltung absieht, war ganz gut. Wir haben ein Subject, was sogleich Object, ein Setzen, was unmittelbar Sein ist; wir sind in der speculativen Einheit der Gegensätze. Aber diese Speculation reicht nicht weit. Die Handlung des Entgegensetzens ist von der des Setzens unabhängig, statt daß sie aus derselben hätte deducirt werden müssen. Bei Fichte hängt sie nur der Materie, nicht der Form nach von der ersten ab. Mit dem Entgegensetzen hebt also ein ganz neuer Act an; er soll zwar auch im Ich sein, aber als schlechthin ein Anderes. Der Dualismus

[1] Wissenschaftslehre, S. 17—23.

ist mithin schon beim Beginne des Weges in die Ichheitslehre eingebrochen. Ich ist schlechthin behaftet mit einem Andern seiner, dem vorgefundenen Nicht=Ich, und kann sich diesen Fesseln nimmer entwinden. Wie die Glaubensphilosophie, bei der freudigen Gewißheit ihres unmittelbaren Wissens, dennoch das schlechthin äußere, jenseitige Ansich nicht besiegen kann: so ist dieses Ich noch viel unseliger, da es dazu verdammt ist, dieses absolut fremdartige, unverdauliche Nicht=Ich in seinem eigenen Busen zu beherbergen, und als eine Thatsache thronen zu lassen, die es nun einmal nicht überwinden und verwinden kann, und um die es sich, wie der Schmetterling um die Nadel, windet und krümmt. Der subjective oder transscendentale Idealismus ist also, weit entfernt zu idealistisch zu sein, wie man ihm vorgeworfen, bei Weitem nicht idealistisch genug. Mit seinem zweiten Satze fällt er von der Höhe seiner Idealität herab, und ist einem empirisch Gegebenen blosgestellt. Und dies folgt auch ganz nothwendig aus seinem Principe; denn sobald Ich an die Spitze gestellt wird, muß ihm ein Nicht=Ich gegenüber gesetzt werden, da Ich, als das bloße Subject, immer nur die Eine Seite ist. Erst wenn das Ich in die göttliche Vernunft versenkt worden, können Ich und Nicht=Ich beide als die verschiedenen Darstellungen Eines und desselben unendlichen Wesens angesehen werden.

3. Der dritte, seiner Form nach bedingte Grundsatz ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er von zwei Sätzen bestimmt wird; so nähern wir uns mit jedem Schritte dem Gebiete, in welchem sich Alles erweisen läßt. Er wird der Form nach bestimmt, und ist blos dem Gehalte nach unbedingt, heißt: die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt, und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft. Wir heben demnach mit einer Deduction an; wo wir sie abbrechen müssen, werden wir uns auf jenen unbedingten Machtspruch, der

sich aus der Aufgabe ergeben wird, berufen. Damit das Nicht-Ich gesetzt sei, muß auch das Ich gesetzt sein; zugleich ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist. Beide Schlußfolgen sind sich entgegengesetzt: der zweite Grundsatz soll im Ich gesetzt sein, und auch nicht im Ich gesetzt sein; mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich. Sind diese Folgerungen richtig, so wird die Identität des Bewußtseins, das einzige absolute Fundament unseres Wissens, aufgehoben. Unsere Aufgabe ist also: ein x zu finden, vermöge dessen alle jene Folgerungen richtig sein können, ohne daß die Identität des Bewußtseins aufgehoben werde. Die Gegensätze, das Ich und das Nicht-Ich, sollen im Bewußtsein vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben; sie sollen in die Identität des einigen Bewußtseins aufgenommen werden. Wie lassen Sein und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten? Sie werden sich gegenseitig einschränken. Das gesuchte x bezeichnet also die Schranken; in diesem Begriffe ist Realität und Negation vereinigt. Etwas einschränken, heißt: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranke, außer dem der Realität und der Negation, noch der der Theilbarkeit, der Quantitätsfähigkeit überhaupt. — Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt, und die bloße Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen: so haben wir den logischen Satz des Grundes, A zum Theil = — A. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale gleich: jedes Gleiche seinem Gleichen in Einem Merkmale entgegengesetzt. Ein solches Merkmal heißt der Grund: im ersten Falle der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungsgrund; denn Entgegengesetzte gleich setzen oder vergleichen, nennt man beziehen: Gleichgesetzte entgegensetzen, heißt, sie unterscheiden. (Die Entgegengesetzten Blau und Gelb z. B.

sind in dem Merkmal der Farbe gleich.) Der Satz des Grundes gilt aber nur für einen Theil unserer Erkenntniß: nur unter der Bedingung, daß überhaupt verschiedene Dinge gleich oder entgegengesetzt werden. Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes; es hat keinen Grund, sondern es gibt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urtheile ist das absolute Ich; und alle Urtheile, deren Subject dasselbe ist, gelten schlechthin und ohne allen Grund. — Wird blos das Allgemeine der Handlungsart, eins durch das Andere zu begrenzen, übrig gelassen, so haben wir die Kategorie der Bestimmung oder Begrenzung, bei Kant Limitation. Nämlich ein Setzen der Quantität überhaupt, sei es nun Quantum der Realität oder der Negation, heißt Bestimmung. Durch die aufgestellte Handlung wird demnach schlechthin das Ich sowohl, als das Nicht-Ich theilbar gesetzt. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Erst jetzt kann man von Beiden sagen, sie sind Etwas; das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht Etwas. Dem absoluten Ich entgegengesetzt, ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt, ist es eine negative Größe. Das absolute Ich ist untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, ist theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich. — Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie: und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre.[1]

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 23—28, 31, 33—34, 48, 29—30.

Eine gründlichere Philosophie muß auch noch über diesen letzten Gegensatz hinausgehen; es ist schon verdienstlich, den Dualismus in diese seine letzte Schanze zurückgedrängt zu haben: er muß aber völlig besiegt und gefangen genommen werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich noch näher die Natur der philosophischen Methode, über die Fichte nicht nur ein sehr klares, sondern auch ein ganz bestimmtes Bewußtsein hat: Die Handlung, da man in Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind, heißt das antithetische Verfahren. Das synthetische Verfahren besteht darin, daß man in Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie gleich sind. Keine Antithesis ist möglich, ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, daß in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird: aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären. So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich, ohne eine Antithesis; denn Entgegengesetzte sollen vereinigt werden. Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Weise beantwortet. In der Synthesis des dritten Grundsatzes sind alle übrigen Synthesen enthalten. Wir müssen demnach bei jedem Satze, wenigstens im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre, von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. In den durch die erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten haben wir abermals Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen Beziehungsgrund zu verbinden, und dies fortzusetzen, bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen. So ist denn unser Gang fest und sicher, und durch die Sache selbst vorgeschrieben. Antithesis und Synthesis selbst sind ohne Thesis nicht möglich, d. h. ein Setzen schlechthin des Ich, das keinem andern gleich und keinem

andern entgegengesetzt wird. Erst die Thesis gibt unserem System Haltbarkeit und Vollendung; es muß ein System, und Ein System sein. Das Entgegengesetzte muß verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sei; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist. Die Wissenschaftslehre fährt immer fort, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, mußte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind und von neuem vereinigt werden müssen. Wir betrachten in unsern Deductionen immer nur das Product der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduction wird die Handlung, durch welche das erste Product hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Product.[1] So kommt Fichte über den unendlichen Progreß und die Jenseitigkeit des Absoluten, wie alle Reflexionsphilosophie, nicht hinaus. Die spätere speculative Philosophie macht eben gegen Fichte den Fortschritt, die Identität von Ich und Nicht-Ich nicht als eine immer nur werdende, nie absolut erreichte, und daher eigentlich auch nicht einmal werdende, sondern als eine schlechthin gegenwärtige zu behaupten. Sonst ist aber, die von Kant schon angedeutete Trichotomie als den Rhythmus der Wissenschaft deutlich aufgefaßt zu haben, das unendliche Verdienst Fichte's; er hat damit die absolute Form des Wissens,

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 34—38, 78; Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen (1795), S. 18.

aus der Thesis eine Antithesis zu analysiren, und beide in einem Dritten zu synthesiren, woraus von Neuem Entgegengesetzte analysirt werden, und so fort, bis sie in einem Höchsten verknüpft werden, erfunden. Diese absolute Form hat dann Hegel aufgenommen, und in sie den absoluten Inhalt der Philosophie, den Schelling unbewiesen hinstellte, gegossen.

Fichte gibt hierauf die Eintheilung der Wissenschaftslehre: In dem Satze, daß Ich und Nicht-Ich durch einander beschränkbar sind, liegen folgende zwei. 1) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. Von diesem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktischen Theile unserer Wissenschaft, eine große Rolle spielen wird, läßt vor der Hand sich noch kein Gebrauch machen. Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich nichts; es läßt sich also nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne. 2) Der zweite Satz: Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, begründet den theoretischen Theil der Wissenschaftslehre. Von diesem Satze läßt sich schon jetzt ein Gebrauch machen; darum muß die Reflexion vom theoretischen Theile ausgehen, obgleich sich im Verfolge zeigen wird, daß vielmehr das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache. Diese Eintheilung der Wissenschaftslehre ist so lange blos problematisch, bis wir etwa durch die Nothwendigkeit der Methode selbst von einem theoretischen Theil in den praktischen werden getrieben werden. Die eigentliche, höchste, alle andern Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie Beide einander völlig entgegengesetzt sein sollen.[1]

B. Grundlage des theoretischen Wissens. Die Thätigkeiten des Ich sind zwar in Beziehung auf das Nicht-Ich gesetzt; ungeachtet dieser Beziehung erscheint aber das Ich als

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 52—55, 78.

das allein Thätige. Die verschiedenen Verhältnisse des Ich in diesem Bezogensein auf das Nicht-Ich sind die Kategorien der Relation, die Fichte daher zunächst, als bloße Bestimmungen des Ich, deducirt. Indem das Ich aber das Nicht-Ich bestimmt, so macht es dasselbe gleichfalls zu einem Wirklichen und Thätigen; und wir haben zweitens die verschiedenen Weisen des Bestimmtwerdens des Ich durchs Object, eine reale Spannung des Ich gegen sein Anderes, zu betrachten. Das Dritte ist das Resultat, das aus dieser Beziehung von Subject und Object gezogen wird, die Vorstellung; wo dann das Ich die Schranke des Objects überspringt, und im Denken aus diesem Andern seiner wieder zu sich selbst zurückkehrt.

1. Die Kategorien der Relation. Analysiren wir den obersten Satz der theoretischen Wissenschaftslehre, Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, so finden wir in demselben zwei neue, ihm untergeordnete Sätze, die einander entgegengesetzt sind: 1) das Nicht-Ich, als thätig, bestimmt das Ich, welches insofern leidend ist; da aber alle Thätigkeit vom Ich ausgehen muß, so bestimmt 2) das Ich sich selbst durch absolute Thätigkeit. Da dieser Widerspruch den obigen Satz, und damit die Einheit des Bewußtseins aufheben würde, so müssen wir den Punkt suchen, worin die angezeigten Gegensätze vereinigt sind. [1]

a. Diese Vereinigung geschieht durch Einschränkung und Bestimmung. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt, so muß in das Nicht-Ich absolute Totalität der Negation gesetzt werden: nun soll Beides durch Bestimmung vereinigt werden; demnach bestimmt sich das Ich zum Theil, und es wird bestimmt zum Theil. Aber Beides soll gedacht werden als Eins und dasselbe. Das Ich wird bestimmt, heißt: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur Einen Theil

[1] Wissenschaftslehre, S. 55—57.

von der absoluten Totalität der Realität in sich setzt, so setzt es dadurch den der aufgehobenen Realität gleichen Theil der Realität in das Nicht-Ich. Das Ich setzt also Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. Dies ist nicht mehr Bestimmung überhaupt, wodurch blos Quantität festgesetzt wird, ununtersucht, wie und auf welche Art. Durch unsern eben jetzt aufgestellten synthetischen Begriff wird die Quantität des Einen durch die seines Entgegengesetzten gesetzt, und umgekehrt. Diese bestimmtere Bestimmung ist Wechselbestimmung oder Wechselwirkung.[1] Hiermit hat Fichte das eine Moment der von Kant angegebenen dritten Kategorienklasse, der Kategorien der Relation, deducirt, und geht nun an die Aufstellung der zwei übrigen.

b. Der Satz, Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich, heißt: α) das Nicht-Ich hebt im Ich so viel Realität auf, als es in sich selbst hat. β) Aber alle Realität ist in das Ich gesetzt; das Nicht-Ich hat mithin gar keine Realität in sich. Auch diese Gegensätze müssen sich wieder vereinigen lassen. Aller Realität Quelle ist das Ich; erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Sein, Sich-Setzen und Thätigkeit sind dasselbe; Thätigkeit ist positive, im Gegensatz gegen blos relative, Realität. Soll das Ich bestimmt sein, d. h. Realität oder Thätigkeit in ihm aufgehoben sein, so ist Leiden in ihm gesetzt. Soll, wenn das Ich im Zustande des Leidens ist, die absolute Totalität der Realität beibehalten werden, so muß nothwendig ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden. Und so ist denn der obige Widerspruch gelöst: das Nicht-Ich hat, als solches, an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet, und außer der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine. Die gegenwärtige Synthesis setzt den gleichen Grad der Thätigkeit in das Eine, so wie Leiden in

[1] Wissenschaftslehre, S. 57—60.

sein Entgegengesetztes gesetzt wird; diese Synthesis wird genannt **Wirksamkeit** (**Causalität**). Dasjenige, dem Thätigkeit zugeschrieben wird, heißt **Ursache** (Ur=Realität): dasjenige, dem Leiden, **Effect**; Beides in Verbindung gedacht, heißt eine **Wirkung**. Die Ursache als solche, insofern sie in der bestimmten Wirkung thätig ist, geht dem Bewirkten in der Zeit gar nicht vorher.[1]

c. Wie der angeführte Hauptsatz durch die Auflösung des in ihm enthaltenen Widerspruchs die Kategorie der Wechselwirkung, die widersprechenden Momente seines ersten Halbsatzes aber die Causalität erzeugten, so wird nun der aufgelöste Widerspruch der aus dem zweiten Halbsatze entspringenden Sätze das **Substantialitätsverhältniß** ergeben: Das Ich bestimmt sich, heißt, α) es ist sowohl thätig, β) als leidend. Diesen Widerspruch löst der Satz: das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden, oder durch Leiden seine Thätigkeit. Für die Möglichkeit aller Bestimmung überhaupt (alles Messens) muß ein Maßstab festgesetzt sein; dieser durch das Ich schlechthin gesetzte ist die absolute Totalität der Realität. Die Quantität eines Mangels der Realität (eines Leidens) kann nur durch das Uebrige der Realität bestimmt werden. Also, das Ich kann nur die eingeschränkte Quantität seiner Realität bestimmen; und durch deren Bestimmung ist denn auch zugleich die Quantität der Negation bestimmt. Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität ist selbst Negation, nämlich Negation der Totalität; diese bestimmte Quantität und die Totalität werden durch den Begriff der Theilbarkeit auf einander bezogen. Leiden ist also ein Quantum Thätigkeit: ein Quantum von Thätigkeit, mit dem Maßstabe der absoluten Thätigkeit verglichen und demselben entgegengesetzt, ist als Verringerung derselben, insofern es nicht alle Thätigkeit ist, ein Leiden, ob es an sich gleich Thätigkeit ist. Ich ist Thätigkeit, insofern es auf das Nicht=Ich bezogen wird: Leiden, insofern es auf die Tota-

[1] Wissenschaftslehre, S. 62—63, 65—68.

lität des Handelns bezogen wird; denn es ist nur ein bestimmtes Handeln. Es ist bestimmend, insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen in der absoluten Totalität der Realitäten enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt, und insofern blos auf dieses absolute Setzen reflectirt, von der Grenze der Sphäre aber abstrahirt wird. Es ist bestimmt, insofern es als in dieser bestimmten Sphäre gesetzt betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird. Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz; inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, ist es accidentell, oder es ist in ihm ein Accidenz. Die Grenze, welche diese besondere Sphäre von dem ganzen Umfange abschneidet, ist im Umfange; daher ist das Accidenz in und an der Substanz. Keine Substanz ist denkbar, ohne Beziehung auf ein Accidenz; denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz, erst durch mögliche Accidenzen entstehen Realitäten. Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen; es ist Substanz, insofern alle möglichen Handlungsweisen (Arten zu sein) darin gesetzt sind. Kein Accidenz ist denkbar, ohne Substanz; denn um zu erkennen, daß etwas eine bestimmte Realität sei, muß ich es auf die Realität überhaupt beziehen. Die Substanz ist aller Wechsel im Allgemeinen gedacht; das Accidenz ist ein Bestimmtes, das mit einem andern Wechselnden wechselt. Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich; in dieser Einen Substanz sind alle möglichen Accidenzen, also alle möglichen Realitäten gesetzt. Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre ist demnach der systematische Spinozismus, nur daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist; aber unser System fügt einen praktischen Theil hinzu.[1] Dies hat dann Bouterwek, wie wir oben sahen, nachgesprochen.

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 69—77, 47—48.

Man könnte diesen Spinozismus einen umgekehrten Spinozismus nennen; denn er ist ein idealistischer. Die Kategorien der Modalität, welche bei Kant die vierte Klasse der Tafel bilden, kommen bei Fichte natürlich nicht mehr vor, da sie noch die Beziehung des Subjects auf das Object enthalten. Die Inconsequenz des Kantischen Kriticismus ließ das Object noch bestehen; indem Fichte auf diesem höchsten Gipfel des subjectiven Idealismus diesen terminus ganz eliminirte, so mußte damit auch die Möglichkeit einer Beziehung zweier solcher terminorum, wie Subject und Object sind, wegfallen.

2. Ein Quasi-Object bleibt wohl bei Fichte auch noch übrig; und wie nun das Ich zu dem Setzen eines solchen komme, das ist die weitere Aufgabe, welche die theoretische Wissenschaftslehre zu lösen hat.

a. Der Satz der Substantialität erzeugt nämlich einen neuen Widerspruch: Das Ich kann kein Vermögen haben, schlechthin einen niedern Grad der Thätigkeit in sich zu setzen; denn es setzt, laut des Begriffs der Substantialität, alle Thätigkeit in sich. Mithin müßte dem Setzen des niedern Grades der Thätigkeit im Ich eine Thätigkeit des Nicht-Ich vorhergehen. Aber dieses ist ebenso unmöglich, da dem Nicht-Ich nur insofern eine Thätigkeit zugeschrieben werden kann, inwiefern in das Ich schon ein Leiden gesetzt ist. Der Widerspruch ist also: α) das Ich setzt Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt; β) es setzt nicht Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt. Thätigkeit und Leiden des Ich, die als solche entgegengesetzt sind, müssen also in einem Dritten auch gleich sein. Dieses Dritte ist der Beziehungsgrund zwischen Thun und Leiden im Wechsel; er ist nicht abhängig von der Wechselbestimmung, sondern sie wird durch ihn erst möglich. Es wird gleichsam durch ihn ein größerer Umkreis um den der Wechselbestimmung gezogen, um ihn (diesen) durch denselben (jenen) sicher zu stellen. Er (der größere Umkreis, als der Beziehungsgrund) füllt die Sphäre

der Bestimmung überhaupt, die Wechselbestimmung aber nur einen Theil derselben. So wird durch Wechselbestimmung überhaupt eine unabhängige Thätigkeit gesetzt, welche nichts Anderes, als die absolute Totalität der Realität ist, die wir aus dem Obigen schon kennen. Es ist in das Ich ein Leiden gesetzt; im Ich kann der Grund dieser Verminderung der Thätigkeit nicht liegen. Es wird also durch den obigen Wechsel gesetzt eine vom Wechsel unabhängige, für die Möglichkeit desselben schon vorausgesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich, die der Realgrund des Leidens ist. Die im Wechsel begriffene Thätigkeit ist selbst unabhängig, aber nicht insofern sie im Wechsel begriffen ist, sondern insofern sie Thätigkeit ist. Insofern sie in den Wechsel kommt, ist sie eingeschränkt, und insofern ein Leiden.[1] Dadurch nämlich, daß die absolute Totalität der Realität sich an Ich und Nicht-Ich vertheilt, ist jede dieser Seiten nur partielle Thätigkeit, also partielles Leiden, und beide hiermit in Wechselwirkung auf einander, darin aber von der absoluten Realität abhängig. Hier kommt Fichte dazu, das bisher ganz idealistische Ich sich in sich selber zum Nicht-Ich umkehren zu lassen, um auf den ihnen gemeinsamen Urgrund hinzuweisen, der die Thätigkeiten des Nicht-Ich, wie des Ich, setze. Doch diesen Realismus hebt Fichte sogleich wieder auf, indem er diese Totalität selbst ins Ich verlegt.

Daß also das Nicht-Ich der Realgrund des Leidens im Ich ist, wird jetzt wieder durch folgende Deduction zu Einem Momente des Gegensatzes herabgesetzt, indem der Thätigkeit des Nicht-Ich die auch hierin noch erhaltene Thätigkeit des Ich zunächst gegenübergestellt, bald aber diese als die alleinige behauptet wird: α) In dem Wechsel der Wirksamkeit wird durch ein Leiden im Ich eine Thätigkeit im Nicht-Ich gesetzt; d. i. es wird eine gewisse Thätigkeit in das Ich nicht gesetzt, oder demselben entzogen, und dagegen gesetzt in das Nicht-Ich. Es bleibt uns

[1] Wissenschaftslehre, S. 81—82, 84—85, 89—93, 101.

also ein Setzen durch ein Nicht-Setzen oder ein Uebertragen übrig. β) Aber alles Setzen ist der Charakter des Ich. Das Ich überträgt Thätigkeit in das Nicht-Ich aus dem Ich, hebt also insofern Thätigkeit in sich auf, heißt nach dem Obigen: es setzt durch Thätigkeit in sich ein Leiden. Inwiefern das Ich thätig ist im Uebertragen der Thätigkeit auf das Nicht-Ich, insofern ist das Nicht-Ich leidend; es wird Thätigkeit auf dasselbe übertragen. Wir haben hierdurch wenigstens so viel gewonnen, daß das Ich, inwiefern es leidet, auch thätig sein müsse. Im Wechsel der Substantialität soll, vermittelst absoluter Totalität, Thätigkeit als begrenzt gesetzt werden; d. i. dasjenige an absoluter Totalität, was durch die Grenze ausgeschlossen wird, wird gesetzt als durch das Setzen der begrenzten Thätigkeit nicht gesetzt. Das Mangelnde wird gesetzt in der absoluten Totalität, es wird nicht gesetzt in der begrenzten Thätigkeit; es wird gesetzt als nicht gesetzt im Wechsel. Vom Setzen schlechthin, und zwar von einem Setzen der absoluten Totalität wird ausgegangen. Mithin ist der Charakter dieses Wechsels ein Nichtsetzen vermittelst eines Setzens, und zwar durch ein absolutes Setzen. Alles Setzen überhaupt, und ganz insbesondere das absolute Setzen kommt dem Ich zu. Diese Handlung des Ich ist völlig unabhängig von dem Wechsel, der durch sie erst gesetzt wird. Sie selbst setzt das Eine Glied des Wechsels, die absolute Totalität, schlechthin; und vermittelst dieses setzt sie erst das andere Glied desselben, als verminderte Thätigkeit. Diese unabhängige Thätigkeit, die vom Setzen ausgeht, der es aber auf das Nicht-Setzen eigentlich ankommt, können wir demnach insofern ein Entäußern nennen. Dieser Thätigkeit des Entäußerns muß ein Leiden entgegengesetzt werden: nämlich ein Theil der absoluten Totalität wird entäußert, wird gesetzt als nicht gesetzt. Die Thätigkeit hat ein Object; ein Theil der Totalität (der entäußerte) ist dieses Object. Der Widerstreit ist also der: α) alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene; β) es kann nicht

übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding-an-sich, vorausgesetzt ist. Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts Geringeres auf sich, als das: den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen.[1]

Diese Lösung glaubt Fichte nun in Folgendem gefunden zu haben: Das Ich setzt etwas in sich nicht; d. h. es setzt dasselbe in das Nicht-Ich. Das dadurch im Nicht-Ich Gesetzte eben ist es, welches das im Ich nicht Gesetzte nicht setzt oder negirt. Die Handlung läuft in sich selbst zurück; insofern das Ich etwas in sich selbst nicht setzen soll, ist es selbst Nicht-Ich. Das Nicht-Ich setzt etwas nicht im Ich, heißt: das Nicht-Ich ist für das Ich blos aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich, der Qualität nach, entgegengesetzt, und ist Realgrund einer Bestimmung desselben. Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heißt nicht, Das Ich ist überhaupt nicht setzend — es ist ja wohl setzend, indem es etwas als Negation setzt —; sondern es heißt, Es ist nur zum Theil nicht setzend. Demnach ist das Ich sich selbst nicht der Qualität, sondern blos der Quantität nach entgegengesetzt; es ist daher blos der Idealgrund von einer Bestimmung in sich selbst. Es setzt etwas in sich nicht und es setzt dasselbe in das Nicht-Ich, ist eins und dasselbe; das Ich ist demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Bestimmung in sich selbst, von seinem Leiden, der Grund ist. Dieses nun blos idealiter Gesetzte im Nicht-Ich soll realiter der Grund eines Leidens im Ich, der Idealgrund soll ein Realgrund werden; im Begriffe der Causalität sind sie ein und dasselbe. Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, vereinigt Idealismus und Realismus. Weder die bloße Thätigkeit des Ich ist der Grund der Realität des Nicht-Ich: noch die bloße Thätigkeit des Nicht-Ich der Grund des

[1] Wissenschaftslehre, S. 104—109, 119.

Leidens im Ich. Die Frage aber, welches denn der Grund des zwischen beiden angenommenen Wechsels sei, liegt außerhalb der Grenzen der theoretischen Wissenschaftslehre; und daß sie in der Theorie unentschieden bleibt, treibt uns über diese hinaus in einen praktischen Theil der Wissenschaftslehre. Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, können wir ein mittelbares Setzen, ein Setzen der Realität vermittelst eines Nicht-Setzens derselben, nennen; der bloße Wechsel, als synthetische Einheit, besteht in der Identität des wesentlichen Entgegenseins und realen Aufhebens. Es ist Gesetz für das Ich, Ich sowohl als Nicht-Ich nur mittelbar zu setzen: d. i. das Ich blos durch Nicht-Setzen des Nicht-Ich, und das Nicht-Ich blos durch Nicht-Setzen des Ich. Nur das von diesem Wechsel abhängige Nicht-Ich soll Object, und das von ihm abhängige Ich Subject genannt werden. Es ist das Resultat der von uns aufgestellten Synthesis, daß der Grund jenes Gesetzes im Object und Subject zugleich liegen müsse. [1] Die unabhängige Thätigkeit, die weder blos subjectiv, noch blos objectiv ist, ist somit, wie Schelling es aussprach, die absolute Vernunft selbst, die sich dann erst in diese ihre zwei Seiten spaltet: nur fallen sie bei Fichte beide wieder in die Subjectivität des Ich zurück.

b. Nachdem Fichte nur überhaupt nachgewiesen, wie das Ich zum Setzen eines Objects komme, beschreibt er jetzt das nähere Verhältniß Beider zu einander: Das Nicht-Gesetzte soll nicht überhaupt vernichtet, sondern nur ausgeschlossen werden aus einer bestimmten Sphäre. Dadurch wird es noch gar nicht in eine bestimmte Sphäre gesetzt; und es bleibt gänzlich unausgemacht, ob es überhaupt eine bestimmte Sphäre sei. Das Gesetzte (A) ist bestimmter, und insofern vollständiger Theil eines unbestimmten, und insofern nicht vollständigen Ganzen (B). Ueber Beide ist gesetzt eine höhere, die bestimmte, und die unbestimmte, aber bestimmbare, in sich fassende Sphäre, die absolute Totalität; die

[1] Wissenschaftslehre, S. 120—122, 126—127, 131, 141, 143.

Substanz (also das Ich) ist dies Allumfassende. Das Bestimmbare soll durch das Bestimmte, das Bestimmte durch das Bestimmbare bestimmt werden; und die hieraus entstehende Einheit ist die Totalität, welche wir suchen. Die Sphäre A + B ist die bis jetzt unbegrenzte Totalität der Handlungen des Ich. Die Glieder des Verhältnisses, einzeln betrachtet, sind die Accidenzen. Die Accidenzen synthetisch vereinigt geben die Substanz, die Substanz analysirt gibt die Accidenzen; an ein dauerndes Substrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen ist nicht zu denken. A und B können auf gar keine Art und unter keinem möglichen Prädicate zusammengedacht werden, als lediglich, inwiefern sie sich gegenseitig aufheben. A ist nicht zu denken, und B ist nicht zu denken; aber das Zusammentreffen, Eingreifen Beider ist zu denken, und blos dieses ist ihr Vereinigungspunkt. Nur im Ich, und lediglich kraft einer absoluten Thätigkeit des Ich, die sie als Objectives und Subjectives entgegensetzt, sind sie Wechselglieder; Beide sollen also durch einen und eben denselben Act des Ich gesetzt werden, und so hätte man denn eine Intelligenz mit allen ihren möglichen Bestimmungen blos und lediglich durch absolute Spontaneität. Aber man gehe zurück in die Reihe, so weit man will, so muß man zuletzt doch auf ein im Ich schon Vorhandenes kommen, in welchem Einiges als subjectiv bestimmt, ein Anderes als objectiv demselben entgegengesetzt wird. Das auszuschließende Objective braucht gar nicht vorhanden zu sein; es darf nur blos, daß ich mich so ausdrücke, ein Anstoß für das Ich vorhanden sein, weil das Subjective nicht weiter ausgedehnt werden kann. Er begrenzt nicht, als thätig, das Ich; aber er gibt ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen. Da aber das Ich, vermöge seines Wesens, nur insofern bestimmbar ist, als es sich bestimmbar setzt: so kann nicht angenommen werden, daß dieser Anstoß ohne alles Zuthun des Ich vorhanden wäre; sondern er geschieht eben auf die Thätigkeit des Ich im Setzen seiner selbst, so daß seine weiter hinausstrebende

Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben wird, woraus denn die Selbstbegrenzung erfolgt. Keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß; kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. [1]

Der Anstoß ist das, was bei Kant Ding=an=sich hieß: nur daß es jetzt ein Innerliches geworden ist. Damit sind wir nun aber um keinen Schritt weiter; denn er ist das im Innersten des Ich ihm absolut Aeußere. Und es ist ganz gleichgültig, ob das Fremde drin oder draußen sei; das Ich bleibt immer in absoluter Dualität und Abhängigkeit von einem empirisch Gegebenen befangen. Die denkende Thätigkeit selbst müßte der Anstoß des Ich sein, durch den es zur Production seiner selbst als eines wahrhaft Objectiven gereizt würde. Dies hat der absolute Idealismus hinzugefügt; der Fichte'sche Anstoß ist etwas Gedankenloses.

c. Doch auch Fichte schon will diese Gegensätze, auf seine Weise zwar, wieder versöhnen: Das Setzen einer Grenze steht unter der Bedingung eines Zusammentreffens; oder, da das in der Begrenzung Thätige selbst, und zwar blos als Thätiges, eines der Zusammentreffenden sein soll, unter der Bedingung eines Anstoßes auf die Thätigkeit desselben. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Thätigkeit desselben in das Unbegrenzte, Unbestimmte und Unbestimmbare, d. i. in das Unendliche hinausgehe. Ginge sie nicht in das Unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung desselben gar nicht folgen, daß ein Anstoß auf die Thätigkeit desselben geschehen sei: Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und demselben synthetischen Gliede vereinigt. Die Thätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sichsetzen; es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand. Wiche sie diesem Widerstande, so würde diejenige Thätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 145—146, 150, 148, 156—157, 162—163, 167—174.

nicht setzen. Aber es soll allerdings auch über diese Linie hinaus setzen. Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht, ist das Vermögen der Einbildungskraft. Die zwischen die Entgegengesetzten gesetzte Grenze muß nicht als feste Grenze angenommen werden. Demnach ist lediglich Bestimmbarkeit, die auf diesem Wege unerreichbare Idee der Bestimmung, nicht aber Bestimmung selbst vorhanden. Diese productive Einbildungskraft, auf welche gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte, ist das wunderbare Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt, und aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft: es ist dasjenige, was allein Leben und Bewußtsein und insbesondere Bewußtsein als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht, indem es an und in sich Accidenzen fortleitet, die keinen gemeinschaftlichen Träger haben noch haben könnten, weil sie sich gegenseitig vernichten würden.[1] Der Progreß ins Unendliche, der bei Kant erst im Praktischen einbricht, ist bei Fichte auch ins Theoretische gedrungen, und also die bestimmende Kategorie des ganzen Lehrgebäudes geworden.

Der an die Spitze der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz, Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist vollkommen erschöpft: und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben; dadurch ist denn zugleich erwiesen, daß der theoretische Theil der Wissenschaftslehre vollkommen

[1] Wissenschaftslehre, S. 175—180, 168, 163.

beschlossen ist. Dann müssen aber auch alle zur Erklärung der Vorstellung nöthigen Momente aufgestellt und begründet sein; und wir haben demnach von nun an nichts weiter zu thun, als das bis jetzt Erwiesene anzuwenden und zu verbinden.[1] Wie Fichte also bisher die Kantischen Kategorien, so will er nunmehr die Reinholdische Vorstellung deduciren, die er für die allgemeine Form hält, wie etwas im Bewußtsein ist: Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu gewinnen, um nur erst ein unbezweifeltes, ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Factum aufweisen zu können. Das Bewußtsein jenes Factums ist ein durch Kunst hervorgebrachtes Factum. Dieses postulirte Factum war folgendes: auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstoßes auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich producirt die, zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit und der durch die Reflexion entstandenen, schwebende Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen Zusammengesetztes.[2]

3. Dies Product der Einbildungskraft betrachtet Fichte nun in der Deduction der Vorstellung, die er in ihre unterschiedenen Momente aus einander legt: Ein System derjenigen Thatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Factums im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, umfaßt das theoretische Vermögen der Vernunft. Wir legen das oben abgeleitete Factum zum Grunde, und sehen, wie das Ich dasselbe in sich setzen möge. Dieses Setzen ist gleichfalls ein Factum, und muß durch das Ich gleichfalls in sich gesetzt werden: und so beständig fort, bis wir bei dem höchsten theoretischen Factum ankommen, bei demjenigen, durch welches das Ich mit Bewußtsein sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich. So endet die

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 182—183.

[2] Wissenschaftslehre, S. 188, 184—185; Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, S. 1.

theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatze, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen. Die gegenwärtige (natürliche) Reflexion beschreibt den ganzen Weg, den die bisherige (philosophische) beschrieben hat, aber in umgekehrter Richtung; und die philosophische Reflexion, die jener blos folgen kann, aber ihr kein Gesetz geben darf, nimmt nothwendig die gleiche Richtung. [1]

a. Der beschriebene Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Thätigkeit des Ich ist etwas im Ich Unterscheidbares. Das Ich setzt ihn, heißt: es setzt denselben sich entgegen. Entgegengesetzte Thätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich; und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben und gesetzt werden; es bleibt demnach ein ruhender Stoff, etwas Kraft Habendes, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Thätigkeit äußern kann, ein Substrat der Kraft, nicht als ein Vorhergesetztes, sondern als bloßes Product der Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten. Hier zuerst löst sich, daß ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmälig in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird. Die abgeleitete Beziehung heißt Empfindung, gleichsam Insichfindung; nur das Fremdartige wird gefunden, das ursprünglich im Ich Gesetzte ist immer da. Die aufgehobene, vernichtete Thätigkeit des Ich ist das Empfundene. [2] In der That liegen dem Begriffe der Materie der Gedanke des Bestimmten, Begrenzten, Discreten, so wie der Gedanke der Continuität, als der unendlichen Vielheit, und die Identität dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen zu Grunde. Von diesen abstracten logischen Kategorien aber bis zur concreten Existenz der Materie oder gar der Empfindung ist der Weg noch lang, und Fichte überspringt ihn nur.

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 195 flg.; Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 2, 4; Wissenschaftslehre, S. 189.

[2] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 6—8, 11.

b. Unbekannt blieb sowohl das Empfindende, als auch die in der Empfindung ausgeschlossene und dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich. Da nun dem Ich nichts zukommt, als was es in sich setzt, so muß es die Empfindung ursprünglich in sich setzen, sich dieselbe zueignen. Diese Thätigkeit ist der ruhenden, unterdrückten Thätigkeit, als einem Substrat der Kraft, entgegengesetzt; beide müssen synthetisch auf einander bezogen werden. Das Factum soll sich betrachten lassen als auch seiner Bestimmung nach schlechthin gesetzt durch das Ich, und auch seinem Sein nach als gesetzt durch das Nicht-Ich. Diese Handlung ist ein Anschauen; sie setzt etwas in dem Ich, was schlechthin nicht durch das Ich selbst, sondern durch das Nicht-Ich begründet sein soll, den geschehenen Eindruck. Die ursprüngliche, reine Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoß modificirt und gleichsam gebildet worden: und ist insofern dem Ich gar nicht zuzuschreiben. Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser Beiden gemeinschaftlichen Grenze. Beides Entgegengesetzte, die Thätigkeit und das Leiden sollen sich nicht vernichten und aufheben, sie sollen neben einander bestehen; sie sollen sich blos gegenseitig ausschließen. Es ist klar, daß dem anschauenden Ich, als Thätigem, entgegengesetzt werden müsse ein Angeschautes, das darum nothwendig ein Nicht-Ich ist. Und hieraus folgt zuvörderst, daß eine das Angeschaute setzende Handlung des Ich keine Reflexion, keine nach Innen, sondern eine nach Außen gehende Thätigkeit, also, so viel wir bis jetzt einsehen können, eine Production sei; das Angeschaute, als solches, wird producirt. Ferner ist klar, daß das Ich seiner Thätigkeit in dieser Production des Angeschauten, als eines solchen, sich nicht bewußt sein könne, darum weil sie nicht reflectirt, dem Ich nicht zugeschrieben wird. Nur in der philosophischen Reflexion, die wir jetzt anstellen, und die wir immer sorgfältig von der gemeinen nothwendigen zu unterscheiden haben, wird sie dem Ich

beigemessen. Die Anschauung ist eine stumme, bewußtseinlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert; das Angeschaute ist das Ich, inwiefern es empfindet.[1]

Das Ich fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl des Zwanges vorhanden, mit dem eine bloße Anschauung des Nicht=Ich verknüpft ist, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergißt. Die bestimmende, reale Thätigkeit, und die reflectirte, ideale, nachbildende, werden durch absolute Spontaneität gesetzt als ein und dasselbe Ich; und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt oder gezwungen. Beides, das begrenzte und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt als dasselbe Ich; und dadurch entsteht für das Ich ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns und Leidens in Einem Zustande. Das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas Unbegrenztes producirt, entgegengesetzt. Es geht also, um Beides synthetisch zu vereinigen, aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Product sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit. Das Kennzeichen eines solchen Products der absoluten Freiheit ist, daß es auch anders sein könne und als anders seiend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur Eine; und dadurch erhält das Product den eigenthümlichen Charakter des Bildes. Inwiefern das Ich dieses Bild setzt als Product seiner Thätigkeit, setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Product derselben ist; dies ist das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muß. Zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge ist die bewußtseinlose Anschauung

---

[1] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 13—16, 18, 20 (Wissenschaftslehre, S. 199), 25.

des Dinges der Beziehungsgrund; diese Anschauung ist ohne Bewußtsein, weil das Ich nicht doppelt handeln kann, und im gegenwärtigen Zusammenhange als sein Product bildend (nicht als unmittelbar das Ding anschauend) betrachtet wird. Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, die wir zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen annehmen. Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, daß demnach das Ding in uns liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können. Ein Bild ist gar nicht möglich ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich), noch ein Ding ohne ein Bild. Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem Geiste aber völlig widerstreitende Irrthum liegt darin, daß das Object etwas Anderes sein soll, als ein Product der Einbildungskraft.[1]

Das Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich ist in einem Dritten, das weiter gar nichts ist noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen; welches wir indessen einen Punkt nennen wollen. Die Anschauung soll sein im Ich, ein Accidenz des Ich. Die Anschauung X wird als zufällig gesetzt, heißt: es wird ihr nicht etwa ein anderes Object, sondern eine andere vollkommen wie sie bestimmte Anschauung Y entgegengesetzt. X fällt als Anschauung nothwendig in einen Punkt: Y gleichfalls, aber in einen dem erstern entgegengesetzten. X geht bestimmt da an, wo Y aufhört, es auszuschließen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu. Dieses Ausschließen, diese Continuität ist nicht möglich, wenn nicht Beide, X und Y, in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind und in derselben in Einem Punkte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung Beider nach dem geforderten Verhältnisse; es wird demnach durch absolute

---

[1] Grundriß d. Eigenthümlichen u. s. f., S. 49—54, 58—60, 62—63, 65, 77.

Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre O producirt. O muß so etwas sein, das die Freiheit Beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört läßt; denn Beide sollen, unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt sein. Mithin kann O keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken, weil es sonst durch seinen Widerstand Jener Wirksamkeit einschränken würde. Da die Wirksamkeit des X, unbeschadet der Freiheit desselben, von dem Wirkungskreise des Y ausgeschlossen werden soll, so treffen Beide zufällig in einem Punkte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut Entgegengesetzten, zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander. Das Ich, so gewiß es Ich ist, muß mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich muß dasselbe daher durch die Einbildungskraft wirklich setzen. Also O wird gesetzt als ausgedehnt, zusammenhangend, theilbar ins Unendliche, und ist der Raum. — Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume X, Y, oder a, b, c u. s. f. zu setzen; aber, wenn es auf X als Substanz reflectiren soll, so muß es nothwendig Y als bestimmte Substanz, es muß X neben Y setzen. Das Ich bleibt bestimmt und gezwungen; aber es muß frei sein, und der noch fortdauernde Widerspruch muß gelöst werden. Er läßt sich nur folgendermaßen lösen: X und Y müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt sein, außer durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume. Das Ich bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume Bestimmten machen wolle: oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; gibt es nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge unmöglich. X und Y, die Producte der freien Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-

Ich, sind dieses nicht und sind überhaupt gar nicht für das Ich, ohne eine eigene freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite. Diese Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich muß Wechselwirksamkeit sein; d. i. die Aeußerungen Beider müssen zusammentreffen in Einem Punkte: der absoluten Synthesis Beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunkt setzt das Ich durch sein absolutes Vermögen als zufällig. Es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es X oder Y mit dem Punkte, und dadurch mit dem Ich synthetisch vereinigen werde. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, daß der Punkt von der Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert gesetzt werden könne. Aber dadurch, daß X mit dem Punkte vereinigt wird, wird alles mögliche Uebrige von ihm ausgeschlossen. Dies ist nicht möglich, außer durch Entgegensetzung einer andern nothwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem andern entgegengesetzten Punkte. Beide Synthesen sind willkürliche, zufällige; so muß ihnen wieder eine andere entgegengesetzt werden, und so ins Unendliche hinaus. So bekommen wir eine Reihe Punkte als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, kurz eine Zeitreihe. Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als inwiefern sie in der Gegenwart gedacht wird; wirklich vergangen ist eine Zeit so wenig, als es ein Ding-an-sich gibt. [1]

c. Die Anschauung als solche soll fixirt werden, um als Eins und dasselbe aufgefaßt werden zu können; d. h. die Einbildungskraft soll nicht länger zwischen widerstreitenden Richtungen schweben. Es ist klar, daß, wenn das geforderte Festhalten möglich sein solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird, heißt daher mit Recht der Verstand. Nur im Verstande ist Realität, er ist das Vermögen des Wirklichen;

[1] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 81—83, 86—87, 89—93, 97, 99—106.

in ihm erst wird das Ideale zum Realen. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge außer uns und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns in der gemeinen Reflexion des Vermögens ihrer Production nicht bewußt werden, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewußt werden können, daß sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen. Das Gefühl des Zwanges wird im Verstande als Nothwendigkeit fixirt. — Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie. Beide Arten der Thätigkeit, die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt: α) der Zwang wird durch Freiheit bestimmt, die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (Selbstaffection); β) die Freiheit durch Zwang; γ) Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Der Thätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objecte correspondirt, ist entgegengesetzt eine solche Thätigkeit, der kein Leiden im Objecte correspondirt. Auch die objective Thätigkeit des Anschauenden kann keinen andern Grund haben, als die Thätigkeit der Selbstbestimmung. Beide Arten der Thätigkeit, die objective und die in sich zurückgehende, müssen sich gegenseitig bestimmen; so ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Products der Einbildungskraft im Verstande, mithin ein Denken. Das Anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objects.[1]

d. Beides, Einbildungskraft und Verstand, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt und im Verstande festgesetzt, heißt Urtheilskraft; sie ist das bis jetzt freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.[2]

e. Verstand und Urtheilskraft müssen sich wieder wechselseitig bestimmen; wodurch nun auch das Object bestimmt wird. Das

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 203—205, 211—214.

[2] Ebendaselbst, S. 216.

Gedachte, als leidend, wird bestimmt durch ein Nichtgedachtes, mithin durch ein blos Denkbares, das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst und nicht in dem Denkenden haben, mithin insofern thätig, und das Denkende in Beziehung darauf leidend sein soll. Die Thätigkeit, die überhaupt ein Object bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat. Wenn diese möglich sein soll, muß es ein absolutes Abstractionsvermögen geben. Die dunkele Vorstellung des Gedankens von einem bloßen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, läßt nichts übrig, als die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das bloße Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung; und jenes absolute Abstractions-Vermögen ist mithin selbst die Vernunft. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject übrig. Dies ist denn die nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewußtseins; Alles, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich. Je Mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtsein sich dem reinen. (Hier sind wir also, wie im Kantischen Resultate, beim absolut Leeren angelangt.) Reflectirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum), und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung: ist das eine endlich, so ist das Andere unendlich, und umgekehrt; eins von Beiden ist aber immer unendlich. Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten Antinomien. Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, daß das Ich selbst das schlechthin Bestimmende, mithin auch dasjenige sei, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme, so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich Bestimmtes: es sei nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sei für die Bestimmung des Ich

durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen; und so steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich sein kann, blos mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinaufsteigt.[1]

C. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen. Die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich: daß aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt. Wir konnten die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten, und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz. Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich, diese Grenze werden wir aber durchbrechen; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem unendlichen gemein sein soll, kann von nichts außer ihm abhangen. Das Ich soll, allen seinen Bestimmungen nach, schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich sein. Mithin ist das absolute Ich und das intelligente Ich (da sie doch nur Eins ausmachen sollen) einander entgegengesetzt. Dieser Widerspruch läßt sich nur auf folgende Weise heben: daß das Ich jenes bis jetzt unbekannte, postulirte Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch sich selbst bestimme, weil das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit sein soll. Das absolute Ich soll demnach Ursache vom Nicht-Ich sein, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein Bewirktes. Und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von Außen, sondern

[1] Wissenschaftslehre, S. 217—220, 222—223.

blos eine Wirkung desselben auf sich selbst, die freilich einen Umweg nimmt.[1]

1. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; insofern setzt es nothwendig Schranken, und sich selbst in diese Schranken. Das Ich setzt sich also einmal als unendlich und unbeschränkt, das andere Mal als endlich und beschränkt, — der höhere Widerspruch im Wesen des Ich selbst. Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit auf das Ich selbst, und in sich selbst zurück. Insofern das Ich sich selbst in Schranken setzt, geht seine Thätigkeit auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich; sie ist demnach nicht mehr reine, sondern objective Thätigkeit, die sich einen Gegenstand setzt, ein ihr Gegen- oder Widerstehendes. Beider Thätigkeiten Vereinigungsband ist, daß die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich zu der objectiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem Bewirkten, daß das Ich durch die erstere sich selbst zur letzteren bestimme: daß demnach die erstere unmittelbar auf das Ich selbst, aber mittelbar, vermöge der dadurch geschehenen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich Bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe. Das Ich ist nun schlechthin begrenzt. Aber wo geht seine Grenze? Wohin in die Unendlichkeit das Ich den Grenzpunkt setzt. Das Ich ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Soll das Object in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können, so muß die ihm widerstehende Thätigkeit des Ich selbst in die Unendlichkeit über alles mögliche Object hinausgehen. Der Gegenstand kann nur gesetzt werden, inwiefern jener Thätigkeit widerstanden wird; so müssen durch das ein Object setzende Ich die objective und die unendliche Thätigkeit auf einander bezogen werden. Da sie aber, so gewiß ein Object gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen: ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert; sie

[1] Wissenschaftslehre, S. 228, 164, 229—232.

sollen schlechthin gleich sein. Durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft: „Es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein," wird der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten. Also es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert, — Kants kategorischer Imperativ. Das Nicht-Ich kann aber mit dem Ich nicht übereinstimmen; mithin ist die auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit, sondern es ist blos eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt. Die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist also in Beziehung auf ein mögliches Object ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Es ist also gezeigt worden, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere.[1]

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich; es strebt, kraft seines Wesens, sich in diesem Zustande zu behaupten. Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas Fremdartiges hervor; dies läßt sich a priori gar nicht erweisen, sondern Jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung darthun. Dieses Fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu sein. Strebt das Ich nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muß es dieses nicht durch sich selbst unterbrochene Streben stracks wieder herstellen. Das Ich, als ein sich selbst setzendes Wesen, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, muß sowohl die

[1] Wissenschaftslehre, S. 236—237, 239—244, 79, 245—247, 250.

emmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben
sich selbst setzen; aber sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt
erden, inwiefern sie als gehemmt: und nur als gehemmt, in-
iefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird. Nunmehr ist die
endliche Thätigkeit selbst, als ein Streben, objective Thätig-
it; so haben wir eine unendliche und eine endliche objective
hätigkeit eines und desselben Ich. Dieser Widerspruch läßt sich
ır dadurch lösen, daß die endliche objective Thätigkeit des Ich
ıf ein **wirkliches**: sein unendliches Streben aber auf ein blos
ngebildetes Object gehe; es bestimmt nicht die wirkliche von
ner Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der
hätigkeit des Ich steht, abhängige Welt, sondern eine Welt,
ie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Reali-
t gesetzt wäre, mithin eine **ideale**, blos durch das Ich und
hlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt. Das **Ideal** ist
solutes Product des Ich; es läßt sich ins Unendliche hinaus
höhen, aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze,
e in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche
n muß. Indessen die Zusammensetzung „unendlich und objectiv"
selbst ein Widerspruch; was auf ein Object geht, ist endlich:
ıd was endlich ist, geht auf ein Object. Dieser Widerspruch
ire nicht anders zu heben, als dadurch, daß das Object über-
upt wegfiele; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten
ıendlichkeit. Das Ich kann das Object seines Strebens zur
ıendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten
omente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar
n Object mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisirt,
lches aber selbst ein Widerspruch ist. Dennoch schwebt die
ee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist
Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der
ıforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen, ob wir
ne Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraus-
ien, daß wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeiten

hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können.
Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit

Die Forderung absoluter Causalität im Ich ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich als Intelligenz und als absolutem Wesen dargethan worden; demnach ist der Beweis apagogisch geführt. Diese Forderung muß sich auch direct und genetisch erweisen lassen. Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Object möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muß lediglich im Ich begründet sein; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren **Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und dem intelligenten Ich.** Wenn etwas Verschiedenes im Ich vorkommen soll, so muß es durch ein Nicht-Ich gesetzt sein. Soll aber das Nicht=Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein. Das Ich muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens, durch sich selbst für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Dieses Fremdartige im Ich muß ihm mithin in gewisser Rücksicht auch gleichartig sein; es muß demselben zugeschrieben werden können. Es muß also sein eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig sein kann, sondern deren bloße Richtung fremdartig, nicht im Ich, sondern außer dem Ich begründet ist, — in der mehrmals gemachten Voraussetzung eines Anstoßes. So haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils inwiefern es reflectirend ist, theils inwiefern es dasjenige ist, worauf reflectirt wird; Beide sind Eins und dasselbe, und blos insofern unterschieden, inwiefern über sie als unterschiedene reflectirt wird. Das Ge

[1] Wissenschaftslehre, S. 251—258.

es Ich ist, über sich selbst zu reflectiren, und zu fordern, daß
s in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde. Jene
othwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles
Herausgehens aus sich selbst: und die Forderung, daß es die
Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Causalität
berhaupt; und Beide sind lediglich in dem absoluten Sein des
Ich begründet. Das Ich steht ursprünglich in Wechselwirkung
nit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von Außen in
asselbe möglich. Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich
asse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt noth-
oendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen
Ich: und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet
haben. Insofern das Ich mit der Reflexion, ob es wirklich alle
Realität in sich fasse, in die Unendlichkeit hinausgeht, ist es
praktisch; hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und
vas durch das bloße Ich gegeben ist, also die Reihe des
Idealen. Geht die Reflexion auf den Anstoß, und betrachtet
as Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt: so entsteht
adurch eine ganz andere Reihe, die des Wirklichen, die noch
urch etwas Anderes bestimmt wird, als durch das bloße Ich;
md insofern ist das Ich theoretisch, oder Intelligenz. Ist kein
praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich.
Hinwiederum ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewußt-
sein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbst-
bewußtsein möglich, weil erst durch die fremdartige durch den Anstoß
ntstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen
nöglich wird.[1] Auf diese Weise hat das Primat der praktischen
Vernunft, das wir bei Kant sahen, jetzt eine wissenschaftliche
Begründung erhalten; und während dieser die drei Grundver-
mögen, das theoretische, praktische und ästhetische, in ihrer Wurzel
ganz unabhängig von einander dastehen ließ, hat Fichte die

[1] Wissenschaftslehre, S. 259—262, 264, 266—269.

Identität des menschlichen Geistes aus diesem Unterschiede wiederherzustellen versucht, indem er das theoretische Vermögen auf das praktische reducirt, und jenes aus diesem entspringen läßt.

Das Resultat, was Fichte aus diesen Untersuchungen zieht, ist das ganz populare, welches er mit Kant, Jacobi und ihren Schulen theilt, wie sehr auch im Einzelnen, während des ganzen Laufs der Untersuchungen, überall das echt Speculative durch die berstende Decke der Reflexion hindurchblickt. Dies Resultat lautet also: Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtsein, und insbesondere Bewußtsein unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen danach, durch sie unserer Handlungen: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort. Das Princip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit ist allerdings im Ich enthalten; aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit, und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besondern Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte blos in Bewegung gesetzt, um zu handeln; und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz blos im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Das Ich ist demnach abhängig, seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, hängt nicht von uns

ab; die Reihe aber, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab. — Die Wissenschaftslehre erklärt alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen. So wie wir sagen „erklären", sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit. Denn alles Erklären, d. h. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von Einem zum Andern, ist etwas Endliches; und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat.[1] Diese Immanenz der Grenze ist der Fortschritt Fichte's gegen die Glaubensphilosophie. Die Grenze, als Grenze, ist damit verschwunden, und als gewußte Grenze eben Schranke, d. h. aufgehobene Grenze geworden. Doch ist es der ewige Widerspruch des Fichte'schen Idealismus, auch aus dieser so aufgehobenen Grenze dennoch eine für das Ich wenigstens unüberwindliche Schranke zu machen. In Rücksicht auf die Gottheit, da in ihr Alles in Einem und Eins in Allem, statuirt Fichte freilich solchen Widerstreit gar nicht; doch hält er diese Idee eben für undenkbar und unerklärbar, und will sie daher, als einen überschwänglichen Begriff, hier auch nicht gebrauchen.[2]

Wenn von der Wissenschaftslehre eine Metaphysik als vermeinte Wissenschaft der Dinge-an-sich gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen; dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität. (Dies hat dann Bouterwek utiliter acceptirt.) Und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge-an-sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten, als: So, wie wir sie machen sollen.[3] Das Absolute ist also nicht, wie bisher, ein todtes Ansich, jenseits des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Thätigkeit; sondern ist nur in und mit ihnen gegeben, und nur durch sie

[1] Wissenschaftslehre, S. 269—272, 274.
[2] Ebendaselbst, S. 237, 248—249 Anmerkung, 265.
[3] Ebendaselbst, S. 280.

erzeugt, — das innerste Wesen des menschlichen Geistes selbst, welches durch dessen praktische Bestimmung realisirt wird. Das Göttliche bricht so bei der Entfaltung des menschlichen Geistes überall hervor, und hat an demselben sein Substrat, wenn Fichte auch noch seine Unbegreiflichkeit behauptet.

2. In Betreff der weiteren Bestimmungen des Praktischen wird nun das Streben als Trieb fixirt, gerade wie im Theoretischen die Einbildungskraft in der Vorstellung das Object fixirte: Das Streben des Ich soll unendlich sein, und nie Causalität haben. Denn der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist; würde es Ursache, so wäre es kein Streben mehr. Es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird begrenzt; begrenzte es sich selbst, so wäre es kein Strebendes. Jedes Streben muß also durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden. Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend sein: d. h. zuvörderst, sie muß auf Causalität ausgehen, sonst hätte sie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengesetzten; dann, sie muß keine Causalität *haben*, sonst vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig. Das Streben des Ich und das Gegenstreben des Nicht-Ich müssen sich mithin das Gleichgewicht halten. Da die Causalität des Ich nicht gesetzt werden kann als gehend auf das Nicht-Ich (denn dann wäre gesetzt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben): so könnte sie nur in sich selbst zurückgehen, nur sich selbst produciren. Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist, nennt man einen Trieb.[1]

Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz, über sich selbst zu reflectiren: es kann nicht über sich reflectiren, ohne begrenzt zu sein. Durch die Begrenzung wird die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Thätigkeit aber beschränkt. Beides vereinigt,

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 280—282.

gibt die Aeußerung eines Zwanges, eines Nichtkönnens. Die Aeußerung des Nichtkönnens im Ich heißt ein Gefühl: in ihm ist innig vereinigt Thätigkeit und Beschränkung, — es ist eine Beschränkung des Triebes. Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflectiren als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich und überhaupt über nichts reflectiren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder, was das Gleiche heißt, die Befriedigung des Reflexionstriebes, ist demnach bedingt, und hängt ab vom Objecte. Er kann nicht befriedigt werden, ohne Object; mithin läßt er sich auch beschreiben als ein Trieb nach dem Objecte. Dieser Trieb wird zugleich befriedigt, und nicht befriedigt: befriedigt der Form der Handlung nach, das Ich reflectirt mit absoluter Spontaneität; nicht befriedigt dem Inhalte der Handlung nach, das die Unendlichkeit ausfüllen sollende Ich wird gesetzt als begrenzt. Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist bedingt durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesetzt ist.[1] Um sich nämlich als beschränkt zu fühlen, muß man auch das Gefühl der Schrankenlosigkeit besitzen.

Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Causalität bestimmende Kraft; er soll die Kraft des Strebenden selbst bestimmen. Inwiefern nun diese Kraft im Strebenden selbst sich äußern soll, muß aus der Bestimmung durch den Trieb nothwendig eine Aeußerung erfolgen: die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst. Diese innere treibende Kraft kann nur gefühlt werden; so fühlt sich das Ich getrieben nach irgend etwas Unbekanntem. Die Handlung des Ich kann nur so etwas zum Objecte haben, was im Ich vorhanden ist: aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl; sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl. Das Fühlende kann nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist: d. i. inwiefern

[1] Wissenschaftslehre, S. 284—285, 287—288.

es sich selbst und seine eigene Kraft in sich selbst fühlt; das Gefühlte wird also dadurch gleichfalls Ich. Das Fühlende wird gesetzt als thätig im Gefühl, inwiefern es ist das Reflectirende; und insofern ist in demselben Gefühl das Gefühlte leidend, es ist Object der Reflexion. Zugleich wird das Fühlende gesetzt als leidend im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als getrieben; und insofern ist das Gefühlte oder der Trieb thätig, er ist das Treibende. Das Fühlende ist thätig in Beziehung auf das Gefühlte: und leidend, indem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. Das Gefühlte ist thätig, indem es das Fühlende zur Reflexion treibt: und leidend als das Object dieser Reflexion. Einmal producirt das Ich durch ideale Thätigkeit ein Nicht-Ich: dann wird es durch dasselbe begrenzt. Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird. Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. Etwas, das lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne daß das Ich seiner Anschauung desselben sich bewußt wird noch bewußt werden kann, und das daher gefühlt zu sein scheint, wird geglaubt. An Realität überhaupt, sowohl des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube Statt.[1]

3. Die Thätigkeit des Ich geht auf ein Object, welches dasselbe nicht realisiren kann; es ist demnach eine Thätigkeit, die gar kein Object hat, aber dennoch unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht, und die blos gefühlt wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein Sehnen, einen Trieb nach etwas völlig Unbekanntem, das sich blos durch ein Bedürfniß, durch ein Misbehagen, durch eine Leere, die Ausfüllung sucht und nicht andeutet, woher, offenbart. Lediglich durch dies Sehnen wird das Ich in sich selbst — außer sich getrieben: lediglich

[1] Wissenschaftslehre, S. 290—291, 293, 295, 298—301.

durch dasselbe offenbart sich in ihm selbst eine Außenwelt. Das Sehnen ist die ursprüngliche, völlig unabhängige Aeußerung des im Ich liegenden Strebens. Das Object des Sehnens, welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Causalität hätte, das Ideal, ist dem Streben des Ich völlig angemessen und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich gesetzt werden könnte (und auch wohl wird gesetzt werden) ist demselben widerstreitend. Dieser Widerspruch muß gehoben werden. Das Object des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles: das des Sehnens hat keine Realität, aber es soll sie haben. Das Ich ist absolut bestimmend. Alles Bestimmen aber setzt einen bestimmbaren Stoff voraus; der im Ich sich äußernde Trieb geht mithin auf eine gewisse Bestimmung der schon gegebenen Realität. Diese Bestimmung durch den Trieb ist es, welche gefühlt wird als ein Sehnen; dieses geht demnach gar nicht auf Hervorbringung, sondern auf Modification des Stoffes aus. Das theoretische Gesetz: Das Ich kann sich nicht als bestimmt setzen, ohne sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, erklärt sich erst hier im praktischen Theile aus einem Triebe. Der Trieb, der ursprünglich nach Außen geht, wirkt, was er kann; und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigstens auf ideale, und treibt sie nach Außen. Daher entsteht die Gegensetzung, und so hangen durch den Trieb und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewußtseins; das Subjective wird in ein Objectives verwandelt, und umgekehrt alles Objective ist ursprünglich ein Subjectives. Ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich. Was eigentlich Accidenz eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidenz eines Dinges, das außer euch sein soll, eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet sein und denselben ausfüllen soll. Dieser Stoff ist etwas lediglich Subjectives, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden Subjectiven, dessen ihr bedürfet.[1]

[1] Wissenschaftslehre, S. 303—306, 308—310, 318, 320.

Die Anschauung sieht, aber sie ist leer; das Gefühl bezieht sich auf Realität, aber es ist blind. Tritt nicht ein entgegengesetztes Gefühl ein, so fühlt das Ich nichts Bestimmtes, und demnach gar nichts. Das Gefühl eines Entgegengesetzten ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes; also der Trieb nach Wechsel der Gefühle überhaupt ist das Sehnen. Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen; also der veränderte Zustand kann als veränderter Zustand nicht gefühlt werden. Das Andere müßte daher lediglich durch die ideale Thätigkeit angeschaut werden als etwas Anderes und dem gegenwärtigen Gefühle Entgegengesetztes. Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhanden Anschauung und Gefühl, und Beide wären synthetisch vereinigt in Einem und demselben Punkte. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war: demnach mit einem Triebe nach Veränderung. Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muß das Andere, Ersehnte, aufgezeigt werden. Dies andere Gefühl muß in Rücksicht des erstern begleitet sein von einem Gefühle der Befriedigung. Trieb und Handlung sind jetzt Eins und dasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich und geschieht. Das Ich reflectirt über dies Gefühl und sich selbst in demselben, als völlig einig mit sich selbst; eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen Beifall. Das Ich kann diese Uebereinstimmung des Triebes und der Handlung nicht setzen, ohne Beide zu unterscheiden, und mithin entgegenzusetzen, — das Misfallen. Die inneren Bestimmungen der Dinge sind nichts weiter, als Grade des Misfallenden oder Gefallenden. (Daraus entsprang die Fries'sche Werthgesetzgebung.) Der Trieb, der auf jene Harmonie ausgeht, ist der Trieb nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst. Der Umkreis ist jetzt durchlaufen. Dies ist ein absoluter Trieb, ein Trieb, um des Triebes willen. Es wird gehandelt, um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit.[1]

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 326, 329, 333—337.

Ich habe vielleicht zu lange bei der Fichte'schen Wissenschaftslehre verweilt. Doch genügte hier am allerwenigsten eine bloße Inhaltsanzeige, die freilich sehr kurz ausgefallen wäre. Es kam darauf an, die Schärfe und Consequenz des Räsonnements in seiner genetischen Entwickelung zusammenziehend wiederzuerzeugen. Diese eiserne unbeugsame Folgerichtigkeit ist eben das große Verdienst der Wissenschaftslehre; sie ist ein wahres Wunderwerk des Denkens. Und der Schritt, den sie vorwärts thut, läßt sich nur vergleichen mit den Riesenschritten der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, und der Hegel'schen Logik, der Anfangs- und Endpunkte unserer Darstellung, zwischen denen sie gerade, als ihr gleichen Kolossen, in der Mitte steht.

II. Das Naturrecht. Der Begriff des Rechts, ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft, wird dadurch nothwendig, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als eins unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Das ganze Object des Rechtsbegriffes ist sonach eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen.[1]

Diesen Begriff des Rechts deducirt nun Fichte so: Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich; denn das vernünftige Wesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Object, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben. Es ist der Charakter des Objects, daß die freie Thätigkeit des Subjects bei seiner Auffassung gesetzt werde als gehemmt; Beide sind

---

[1] Naturrecht, Th. I., Einleitung: Nr. II., §. 1—2, 4.

beigemessen. Die Anschauung ist eine stumme, bewußtseinlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert; das Angeschaute ist das Ich, inwiefern es empfindet.[1]

Das Ich fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl des Zwanges vorhanden, mit dem eine bloße Anschauung des Nicht-Ich verknüpft ist, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergißt. Die bestimmende, reale Thätigkeit, und die reflectirte, ideale, nachbildende, werden durch absolute Spontaneität gesetzt als ein und dasselbe Ich; und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt oder gezwungen. Beides, das begrenzte und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt als dasselbe Ich; und dadurch entsteht für das Ich ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns und Leidens in Einem Zustande. Das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas Unbegrenztes producirt, entgegengesetzt. Es geht also, um Beides synthetisch zu vereinigen, aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Product sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit. Das Kennzeichen eines solchen Products der absoluten Freiheit ist, daß es auch anders sein könne und als anders seiend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur Eine; und dadurch erhält das Product den eigenthümlichen Charakter des Bildes. Inwiefern das Ich dieses Bild setzt als Product seiner Thätigkeit, setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Product derselben ist; dies ist das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muß. Zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge ist die bewußtseinlose Anschauung

---

[1] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 13—16, 18, 20 (Wissenschaftslehre, S. 199), 25.

des Dinges der Beziehungsgrund; diese Anschauung ist ohne Bewußtsein, weil das Ich nicht doppelt handeln kann, und im gegenwärtigen Zusammenhange als sein Product bildend (nicht als unmittelbar das Ding anschauend) betrachtet wird. Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, die wir zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen annehmen. Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, daß demnach das Ding in uns liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können. Ein Bild ist gar nicht möglich ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich), noch ein Ding ohne ein Bild. Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem Geiste aber völlig widerstreitende Irrthum liegt darin, daß das Object etwas Anderes sein soll, als ein Product der Einbildungskraft.[1]

Das Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich ist in einem Dritten, das weiter gar nichts ist noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen; welches wir indessen einen Punkt nennen wollen. Die Anschauung soll sein im Ich, ein Accidenz des Ich. Die Anschauung X wird als zufällig gesetzt, heißt: es wird ihr nicht etwa ein anderes Object, sondern eine andere vollkommen wie sie bestimmte Anschauung Y entgegengesetzt. X fällt als Anschauung nothwendig in einen Punkt: Y gleichfalls, aber in einen dem erstern entgegengesetzten. X geht bestimmt da an, wo Y aufhört, es auszuschließen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu. Dieses Ausschließen, diese Continuität ist nicht möglich, wenn nicht Beide, X und Y, in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind und in derselben in Einem Punkte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung Beider nach dem geforderten Verhältnisse; es wird demnach durch absolute

---

[1] Grundriß d. Eigenthümlichen u. s. f., S. 49–54, 58–60, 62–63, 65, 77.

Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre O producirt. O muß so etwas sein, das die Freiheit Beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört läßt; denn Beide sollen, unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt sein. Mithin kann O keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken, weil es sonst durch seinen Widerstand Jener Wirksamkeit einschränken würde. Da die Wirksamkeit des X, unbeschadet der Freiheit desselben, von dem Wirkungskreise des Y ausgeschlossen werden soll, so treffen Beide zufällig in einem Punkte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut Entgegengesetzten, zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander. Das Ich, so gewiß es Ich ist, muß mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich muß dasselbe daher durch die Einbildungskraft wirklich setzen. Also O wird gesetzt als ausgedehnt, zusammenhangend, theilbar ins Unendliche, und ist der Raum. — Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume X, Y, oder a, b, c u. s. f. zu setzen; aber, wenn es auf X als Substanz reflectiren soll, so muß es nothwendig Y als bestimmte Substanz, es muß X neben Y setzen. Das Ich bleibt bestimmt und gezwungen; aber es muß frei sein, und der noch fortdauernde Widerspruch muß gelöst werden. Er läßt sich nur folgendermaßen lösen: X und Y müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt sein, außer durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume. Das Ich bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume Bestimmten machen wolle: oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; gibt es nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge unmöglich. X und Y, die Producte der freien Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-

Ich, sind dieses nicht und sind überhaupt gar nicht für das Ich, ohne eine eigene freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite. Diese Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich muß Wechselwirksamkeit sein; d. i. die Aeußerungen Beider müssen zusammentreffen in Einem Punkte: der absoluten Synthesis Beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunkt setzt das Ich durch sein absolutes Vermögen als zufällig. Es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es X oder Y mit dem Punkte, und dadurch mit dem Ich synthetisch vereinigen werde. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, daß der Punkt von der Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert gesetzt werden könne. Aber dadurch, daß X mit dem Punkte vereinigt wird, wird alles mögliche Uebrige von ihm ausgeschlossen. Dies ist nicht möglich, außer durch Entgegensetzung einer andern nothwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem andern entgegengesetzten Punkte. Beide Synthesen sind willkürliche, zufällige; so muß ihnen wieder eine andere entgegengesetzt werden, und so ins Unendliche hinaus. So bekommen wir eine Reihe Punkte als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, kurz eine Zeitreihe. Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als inwiefern sie in der Gegenwart gedacht wird; wirklich vergangen ist eine Zeit so wenig, als es ein Ding-an-sich gibt.[1]

c. Die Anschauung als solche soll fixirt werden, um als Eins und dasselbe aufgefaßt werden zu können; d. h. die Einbildungskraft soll nicht länger zwischen widerstreitenden Richtungen schweben. Es ist klar, daß, wenn das geforderte Festhalten möglich sein solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird, heißt daher mit Recht der Verstand. Nur im Verstande ist Realität, er ist das Vermögen des Wirklichen;

---

[1] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 81—83, 86—87, 89—93, 97, 99—106.

in ihm erst wird das Ideale zum Realen. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge außer uns und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns in der gemeinen Reflexion des Vermögens ihrer Production nicht bewußt werden, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewußt werden können, daß sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen. Das Gefühl des Zwanges wird im Verstande als Nothwendigkeit fixirt. — Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie. Beide Arten der Thätigkeit, die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt: α) der Zwang wird durch Freiheit bestimmt, die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (Selbstaffection); β) die Freiheit durch Zwang; γ) Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Der Thätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objecte correspondirt, ist entgegengesetzt eine solche Thätigkeit, der kein Leiden im Objecte correspondirt. Auch die objective Thätigkeit des Anschauenden kann keinen andern Grund haben, als die Thätigkeit der Selbstbestimmung. Beide Arten der Thätigkeit, die objective und die in sich zurückgehende, müssen sich gegenseitig bestimmen; so ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Products der Einbildungskraft im Verstande, mithin ein Denken. Das Anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objects.[1]

d. Beides, Einbildungskraft und Verstand, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt und im Verstande festgesetzt, heißt Urtheilskraft; sie ist das bis jetzt freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.[2]

e. Verstand und Urtheilskraft müssen sich wieder wechselseitig bestimmen; wodurch nun auch das Object bestimmt wird. Das

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 203—205, 211—214.

[2] Ebendaselbst, S. 216.

Gedachte, als leidend, wird bestimmt durch ein Nichtgedachtes, mithin durch ein blos Denkbares, das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst und nicht in dem Denkenden haben, mithin insofern thätig, und das Denkende in Beziehung darauf leidend sein soll. Die Thätigkeit, die überhaupt ein Object bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat. Wenn diese möglich sein soll, muß es ein absolutes Abstractionsvermögen geben. Die dunkele Vorstellung des Gedankens von einem bloßen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, läßt nichts übrig, als die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das bloße Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung; und jenes absolute Abstractions-Vermögen ist mithin selbst die Vernunft. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject übrig. Dies ist denn die nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewußtseins; Alles, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich. Je Mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtsein sich dem reinen. (Hier sind wir also, wie im Kantischen Resultate, beim absolut Leeren angelangt.) Reflectirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum), und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung: ist das eine endlich, so ist das Andere unendlich, und umgekehrt; eins von Beiden ist aber immer unendlich. Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten Antinomien. Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, daß das Ich selbst das schlechthin Bestimmende, mithin auch dasjenige sei, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme, so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich Bestimmtes: es sei nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sei für die Bestimmung des Ich

durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen; und so steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich sein kann, blos mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinaussteigt.[1]

C. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen. Die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich: daß aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt. Wir konnten die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten, und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz. Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich, diese Grenze werden wir aber durchbrechen; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem unendlichen *gemein* sein soll, kann von nichts außer ihm abhangen. Das Ich soll, allen seinen Bestimmungen nach, schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich sein. Mithin ist das absolute Ich und das intelligente Ich (da sie doch nur Eins ausmachen sollen) einander entgegengesetzt. Dieser Widerspruch läßt sich nur auf folgende Weise heben: daß das Ich jenes bis jetzt unbekannte, postulirte Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch sich selbst bestimme, weil das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit sein soll. Das absolute Ich soll demnach Ursache vom Nicht-Ich sein, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein Bewirktes. Und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von Außen, sondern

[1] Wissenschaftslehre, S. 217—220, 222—223.

blos eine Wirkung desselben auf sich selbst, die freilich einen Umweg nimmt.[1]

1. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; insofern setzt es nothwendig Schranken, und sich selbst in diese Schranken. Das Ich setzt sich also einmal als unendlich und unbeschränkt, das andere Mal als endlich und beschränkt, — der höhere Widerspruch im Wesen des Ich selbst. Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit auf das Ich selbst, und in sich selbst zurück. Insofern das Ich sich selbst in Schranken setzt, geht seine Thätigkeit auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich; sie ist demnach nicht mehr reine, sondern objective Thätigkeit, die sich einen Gegenstand setzt, ein ihr Gegen- oder Widerstehendes. Beider Thätigkeiten Vereinigungsband ist, daß die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich zu der objectiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem Bewirkten, daß das Ich durch die erstere sich selbst zur letzteren bestimme: daß demnach die erstere unmittelbar auf das Ich selbst, aber mittelbar, vermöge der dadurch geschehenen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich Bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe. Das Ich ist nun schlechthin begrenzt. Aber wo geht seine Grenze? Wohin in die Unendlichkeit das Ich den Grenzpunkt setzt. Das Ich ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Soll das Object in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können, so muß die ihm widerstehende Thätigkeit des Ich selbst in die Unendlichkeit über alles mögliche Object hinausgehen. Der Gegenstand kann nur gesetzt werden, inwiefern jener Thätigkeit widerstanden wird; so müssen durch das ein Object setzende Ich die objective und die unendliche Thätigkeit auf einander bezogen werden. Da sie aber, so gewiß ein Object gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen: ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert; sie

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 228, 164, 229—232.

sollen schlechthin gleich sein. Durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft: „Es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein," wird der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten. Also es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert, — Kants kategorischer Imperativ. Das Nicht-Ich kann aber mit dem Ich nicht übereinstimmen; mithin ist die auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit, sondern es ist blos eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt. Die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist also in Beziehung auf ein mögliches Object ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Es ist also gezeigt worden, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere.[1]

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich; es strebt, kraft seines Wesens, sich in diesem Zustande zu behaupten. Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas Fremdartiges hervor; dies läßt sich a priori gar nicht erweisen, sondern Jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung darthun. Dieses Fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu sein. Strebt das Ich nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muß es dieses nicht durch sich selbst unterbrochene Streben stracks wieder herstellen. Das Ich, als ein sich selbst setzendes Wesen, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, muß sowohl die

[1] Wissenschaftslehre, S. 236—237, 239—244, 79, 245—247, 250.

Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben
n sich selbst setzen; aber sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt
verden, inwiefern sie als gehemmt: und nur als gehemmt, in-
viefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird. Nunmehr ist die
unendliche Thätigkeit selbst, als ein Streben, objective Thätig-
:it; so haben wir eine unendliche und eine endliche objective
Thätigkeit eines und desselben Ich. Dieser Widerspruch läßt sich
ur dadurch lösen, daß die endliche objective Thätigkeit des Ich
uf ein wirkliches: sein unendliches Streben aber auf ein blos
ingebildetes Object gehe; es bestimmt nicht die wirkliche von
:ner Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der
Thätigkeit des Ich steht, abhängige Welt, sondern eine Welt,
vie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Reali-
it gesetzt wäre, mithin eine ideale, blos durch das Ich und
hlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt. Das Ideal ist
bsolutes Product des Ich; es läßt sich ins Unendliche hinaus
rhöhen, aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze,
ie in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche
in muß. Indessen die Zusammensetzung „unendlich und objectiv“
t selbst ein Widerspruch; was auf ein Object geht, ist endlich:
nd was endlich ist, geht auf ein Object. Dieser Widerspruch
äre nicht anders zu heben, als dadurch, daß das Object über-
aupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten
nendlichkeit. Das Ich kann das Object seines Strebens zur
nendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten
Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar
in Object mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisirt,
elches aber selbst ein Widerspruch ist. Dennoch schwebt die
dee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist
n Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der
nforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen, ob wir
ine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraus-
hen, daß wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeiten

hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.[1]

Die Forderung absoluter Causalität im Ich ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich als Intelligenz und als absolutem Wesen dargethan worden; demnach ist der Beweis apagogisch geführt. Diese Forderung muß sich auch direct und genetisch erweisen lassen. Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Object möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muß lediglich im Ich begründet sein; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und dem intelligenten Ich. Wenn etwas Verschiedenes im Ich vorkommen soll, so muß es durch ein Nicht-Ich gesetzt sein. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein. Das Ich muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens, durch sich selbst für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Dieses Fremdartige im Ich muß ihm mithin in gewisser Rücksicht auch gleichartig sein; es muß demselben zugeschrieben werden können. Es muß also sein eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig sein kann, sondern deren bloße Richtung fremdartig, nicht im Ich, sondern außer dem Ich begründet ist, — in der mehrmals gemachten Voraussetzung eines Anstoßes. So haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils inwiefern es reflectirend ist, theils inwiefern es dasjenige ist, worauf reflectirt wird; Beide sind Eins und dasselbe, und blos insofern unterschieden, inwiefern über sie als unterschiedene reflectirt wird. Das Geist

[1] Wissenschaftslehre, S. 251—258.

des Ich ist, über sich selbst zu reflectiren, und zu fordern, daß es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde. Jene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst: und die Forderung, daß es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Causalität überhaupt; und Beide sind lediglich in dem absoluten Sein des Ich begründet. Das Ich steht ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von Außen in dasselbe möglich. Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich: und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. Insofern das Ich mit der Reflexion, ob es wirklich alle Realität in sich fasse, in die Unendlichkeit hinausgeht, ist es praktisch; hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist, also die Reihe des Idealen. Geht die Reflexion auf den Anstoß, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt: so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des Wirklichen, die noch durch etwas Anderes bestimmt wird, als durch das bloße Ich; und insofern ist das Ich theoretisch, oder Intelligenz. Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich. Hinwiederum ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewußtsein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewußtsein möglich, weil erst durch die fremdartige durch den Anstoß entstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird.[1] Auf diese Weise hat das Primat der praktischen Vernunft, das wir bei Kant sahen, jetzt eine wissenschaftliche Begründung erhalten; und während dieser die drei Grundvermögen, das theoretische, praktische und ästhetische, in ihrer Wurzel ganz unabhängig von einander dastehen ließ, hat Fichte die

[1] Wissenschaftslehre, S. 259—262, 264, 266—269.

Identität des menschlichen Geistes aus diesem Unterschiede wiederherzustellen versucht, indem er das theoretische Vermögen auf das praktische reducirt, und jenes aus diesem entspringen läßt.

Das Resultat, was Fichte aus diesen Untersuchungen zieht, ist das ganz populare, welches er mit Kant, Jacobi und ihren Schulen theilt, wie sehr auch im Einzelnen, während des ganzen Laufs der Untersuchungen, überall das echt Speculative durch die berstende Decke der Reflexion hindurchblickt. Dies Resultat lautet also: Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtsein, und insbesondere Bewußtsein unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen danach, durch sie unserer Handlungen: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort. Das Princip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit ist allerdings im Ich enthalten; aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit, und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besondern Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte blos in Bewegung gesetzt, um zu handeln; und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz blos im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Das Ich ist demnach abhängig, seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, hängt nicht von uns

ab; die Reihe aber, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab. — Die Wissenschaftslehre erklärt alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen. So wie wir sagen „erklären", sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit. Denn alles Erklären, d. h. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von Einem zum Andern, ist etwas Endliches; und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat.[1] Diese Immanenz der Grenze ist der Fortschritt Fichte's gegen die Glaubensphilosophie. Die Grenze, als Grenze, ist damit verschwunden, und als gewußte Grenze eben Schranke, d. h. aufgehobene Grenze geworden. Doch ist es der ewige Widerspruch des Fichte'schen Idealismus, auch aus dieser so aufgehobenen Grenze dennoch eine für das Ich wenigstens unüberwindliche Schranke zu machen. In Rücksicht auf die Gottheit, da in ihr Alles in Einem und Eins in Allem, statuirt Fichte freilich solchen Widerstreit gar nicht; doch hält er diese Idee eben für undenkbar und unerklärbar, und will sie daher, als einen überschwänglichen Begriff, hier auch nicht gebrauchen.[2]

Wenn von der Wissenschaftslehre eine Metaphysik als vermeinte Wissenschaft der Dinge-an-sich gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen; dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität. (Dies hat dann Bouterwek utiliter acceptirt.) Und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge-an-sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten, als: So, wie wir sie machen sollen.[3] Das Absolute ist also nicht, wie bisher, ein todtes Ansich, jenseits des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Thätigkeit; sondern ist nur in und mit ihnen gegeben, und nur durch sie

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 269—272, 274.
[2] Ebendaselbst, S. 237, 248—249 Anmerkung, 265.
[3] Ebendaselbst, S. 280.

Identität des menschlichen Geistes aus diesem Unterschiede wiederherzustellen versucht, indem er das theoretische Vermögen auf das praktische reducirt, und jenes aus diesem entspringen läßt.

Das Resultat, was Fichte aus diesen Untersuchungen zieht, ist das ganz populare, welches er mit Kant, Jacobi und ihren Schulen theilt, wie sehr auch im Einzelnen, während des ganzen Laufs der Untersuchungen, überall das echt Speculative durch die berstende Decke der Reflexion hindurchblickt. Dies Resultat lautet also: Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtsein, und insbesondere Bewußtsein unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen danach, durch sie unserer Handlungen: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort. Das Princip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit ist allerdings im Ich enthalten; aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit, und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besondern Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte blos in Bewegung gesetzt, um zu handeln; und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz blos im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Das Ich ist demnach abhängig, seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, hängt nicht von uns

ab; die Reihe aber, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab. — Die Wissenschaftslehre erklärt alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen. So wie wir sagen „erklären", sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit. Denn alles Erklären, d. h. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von Einem zum Andern, ist etwas Endliches; und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat.[1] Diese Immanenz der Grenze ist der Fortschritt Fichte's gegen die Glaubensphilosophie. Die Grenze, als Grenze, ist damit verschwunden, und als gewußte Grenze eben Schranke, d. h. aufgehobene Grenze geworden. Doch ist es der ewige Widerspruch des Fichte'schen Idealismus, auch aus dieser so aufgehobenen Grenze dennoch eine für das Ich wenigstens unüberwindliche Schranke zu machen. In Rücksicht auf die Gottheit, da in ihr Alles in Einem und Eins in Allem, statuirt Fichte freilich solchen Widerstreit gar nicht; doch hält er diese Idee eben für undenkbar und unerklärbar, und will sie daher, als einen überschwänglichen Begriff, hier auch nicht gebrauchen.[2]

Wenn von der Wissenschaftslehre eine Metaphysik als vermeinte Wissenschaft der Dinge-an-sich gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen; dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität. (Dies hat dann Bouterwek utiliter acceptirt.) Und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge-an-sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten, als: So, wie wir sie machen sollen.[3] Das Absolute ist also nicht, wie bisher, ein todtes Ansich, jenseits des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Thätigkeit; sondern ist nur in und mit ihnen gegeben, und nur durch sie

[1] Wissenschaftslehre, S. 269—272, 274.
[2] Ebendaselbst, S. 237, 248—249 Anmerkung, 265.
[3] Ebendaselbst, S. 280.

erzeugt, — das innerste Wesen des menschlichen Geistes selbst, welches durch dessen praktische Bestimmung realisirt wird. Das Göttliche bricht so bei der Entfaltung des menschlichen Geistes überall hervor, und hat an demselben sein Substrat, wenn Fichte auch noch seine Unbegreiflichkeit behauptet.

2. In Betreff der weiteren Bestimmungen des Praktischen wird nun das Streben als Trieb fixirt, gerade wie im Theoretischen die Einbildungskraft in der Vorstellung das Object fixirte: Das Streben des Ich soll unendlich sein, und nie Causalität haben. Denn der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist; würde es Ursache, so wäre es kein Streben mehr. Es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird begrenzt; begrenzte es sich selbst, so wäre es kein Strebendes. Jedes Streben muß also durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden. Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend sein: d. h. zuvörderst, sie muß auf Causalität ausgehen, sonst hätte sie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengesetzten; dann, sie muß keine Causalität haben, sonst vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig. Das Streben des Ich und das Gegenstreben des Nicht-Ich müssen sich mithin das Gleichgewicht halten. Da die Causalität des Ich nicht gesetzt werden kann als gehend auf das Nicht-Ich (denn dann wäre gesetzt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben): so könnte sie nur in sich selbst zurückgehen, nur sich selbst produciren. Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist, nennt man einen Trieb.[1]

Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz, über sich selbst zu reflectiren: es kann nicht über sich reflectiren, ohne begrenzt zu sein. Durch die Begrenzung wird die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Thätigkeit aber beschränkt. Beides vereinigt,

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 280—282.

gibt die Aeußerung eines Zwanges, eines Nichtkönnens. Die Aeußerung des Nichtkönnens im Ich heißt ein Gefühl: in ihm ist innig vereinigt Thätigkeit und Beschränkung, — es ist eine Beschränkung des Triebes. Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflectiren als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich und überhaupt über nichts reflectiren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder, was das Gleiche heißt, die Befriedigung des Reflexionstriebes, ist demnach bedingt, und hängt ab vom Objecte. Er kann nicht befriedigt werden, ohne Object; mithin läßt er sich auch beschreiben als ein Trieb nach dem Objecte. Dieser Trieb wird zugleich befriedigt, und nicht befriedigt: befriedigt der Form der Handlung nach, das Ich reflectirt mit absoluter Spontaneität; nicht befriedigt dem Inhalte der Handlung nach, das die Unendlichkeit ausfüllen sollende Ich wird gesetzt als begrenzt. Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist bedingt durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesetzt ist.[1] Um sich nämlich als beschränkt zu fühlen, muß man auch das Gefühl der Schrankenlosigkeit besitzen.

Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Causalität bestimmende Kraft; er soll die Kraft des Strebenden selbst bestimmen. Inwiefern nun diese Kraft im Strebenden selbst sich äußern soll, muß aus der Bestimmung durch den Trieb nothwendig eine Aeußerung erfolgen: die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst. Diese innere treibende Kraft kann nur gefühlt werden; so fühlt sich das Ich getrieben nach irgend etwas Unbekanntem. Die Handlung des Ich kann nur so etwas zum Objecte haben, was im Ich vorhanden ist: aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl; sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl. Das Fühlende kann nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist: d. i. inwiefern

[1] Wissenschaftslehre, S. 284—285, 287—288.

beigemessen. Die Anschauung ist eine stumme, bewußtseinlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert; das Angeschaute ist das Ich, inwiefern es empfindet.[1]

Das Ich fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl des Zwanges vorhanden, mit dem eine bloße Anschauung des Nicht=Ich verknüpft ist, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergißt. Die bestimmende, reale Thätigkeit, und die reflectirte, ideale, nachbildende, werden durch absolute Spontaneität gesetzt als ein und dasselbe Ich; und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt oder gezwungen. Beides, das begrenzte und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt als dasselbe Ich; und dadurch entsteht für das Ich ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns und Leidens in Einem Zustande. Das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas Unbegrenztes producirt, entgegengesetzt. Es geht also, um Beides synthetisch zu vereinigen, aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Product sich zu, und macht es zu dem seinigen durch Freiheit. Das Kennzeichen eines solchen Products der absoluten Freiheit ist, daß es auch anders sein könne und als anders seiend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur Eine; und dadurch erhält das Product den eigenthümlichen Charakter des Bildes. Inwiefern das Ich dieses Bild setzt als Product seiner Thätigkeit, setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Product derselben ist; dies ist das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muß. Zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge ist die bewußtseinlose Anschauung

---

[1] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 13—16, 18, 20 (Wissenschaftslehre, S. 199), 25.

des Dinges der Beziehungsgrund; diese Anschauung ist ohne Bewußtsein, weil das Ich nicht doppelt handeln kann, und im gegenwärtigen Zusammenhange als sein Product bildend (nicht als unmittelbar das Ding anschauend) betrachtet wird. Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, die wir zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen annehmen. Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, daß demnach das Ding in uns liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können. Ein Bild ist gar nicht möglich ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich), noch ein Ding ohne ein Bild. Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem Geiste aber völlig widerstreitende Irrthum liegt darin, daß das Object etwas Anderes sein soll, als ein Product der Einbildungskraft. [1]

Das Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich ist in einem Dritten, das weiter gar nichts ist noch sein kann, als das, worin sie zusammentreffen; welches wir indessen einen Punkt nennen wollen. Die Anschauung soll sein im Ich, ein Accidenz des Ich. Die Anschauung X wird als zufällig gesetzt, heißt: es wird ihr nicht etwa ein anderes Object, sondern eine andere vollkommen wie sie bestimmte Anschauung Y entgegengesetzt. X fällt als Anschauung nothwendig in einen Punkt: Y gleichfalls, aber in einen dem erstern entgegengesetzten. X geht bestimmt da an, wo Y aufhört, es auszuschließen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu. Dieses Ausschließen, diese Continuität ist nicht möglich, wenn nicht Beide, X und Y, in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind und in derselben in Einem Punkte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung Beider nach dem geforderten Verhältnisse; es wird demnach durch absolute

[1] Grundriß d. Eigenthümlichen u. s. f., S. 49—54, 58—60, 62—63, 65, 77.

Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre O producirt. O muß so etwas sein, das die Freiheit Beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört läßt; denn Beide sollen, unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt sein. Mithin kann O keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken, weil es sonst durch seinen Widerstand Jener Wirksamkeit einschränken würde. Da die Wirksamkeit des X, unbeschadet der Freiheit desselben, von dem Wirkungskreise des Y ausgeschlossen werden soll, so treffen Beide zufällig in einem Punkte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut Entgegengesetzten, zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander. Das Ich, so gewiß es Ich ist, muß mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich muß dasselbe daher durch die Einbildungskraft wirklich setzen. Also O wird gesetzt als ausgedehnt, zusammenhangend, theilbar ins Unendliche, und ist der Raum. — Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume X, Y, oder a, b, c u. s. f. zu setzen; aber, wenn es auf X als Substanz reflectiren soll, so muß es nothwendig Y als bestimmte Substanz, es muß X neben Y setzen. Das Ich bleibt bestimmt und gezwungen; aber es muß frei sein, und der noch fortdauernde Widerspruch muß gelöst werden. Er läßt sich nur folgendermaßen lösen: X und Y müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt sein, außer durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume. Das Ich bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume Bestimmten machen wolle: oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; gibt es nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge unmöglich. X und Y, die Producte der freien Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-

Ich, sind dieses nicht und sind überhaupt gar nicht für das Ich, ohne eine eigene freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite. Diese Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich muß Wechselwirksamkeit sein; d. i. die Aeußerungen Beider müssen zusammentreffen in Einem Punkte: der absoluten Synthesis Beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunkt setzt das Ich durch sein absolutes Vermögen als zufällig. Es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es X oder Y mit dem Punkte, und dadurch mit dem Ich synthetisch vereinigen werde. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, daß der Punkt von der Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert gesetzt werden könne. Aber dadurch, daß X mit dem Punkte vereinigt wird, wird alles mögliche Uebrige von ihm ausgeschlossen. Dies ist nicht möglich, außer durch Entgegensetzung einer andern nothwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem andern entgegengesetzten Punkte. Beide Synthesen sind willkürliche, zufällige; so muß ihnen wieder eine andere entgegengesetzt werden, und so ins Unendliche hinaus. So bekommen wir eine Reihe Punkte als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, kurz eine Zeitreihe. Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als inwiefern sie in der Gegenwart gedacht wird; wirklich vergangen ist eine Zeit so wenig, als es ein Ding-an-sich gibt.[1]

c. Die Anschauung als solche soll fixirt werden, um als Eins und dasselbe aufgefaßt werden zu können; d. h. die Einbildungskraft soll nicht länger zwischen widerstreitenden Richtungen schweben. Es ist klar, daß, wenn das geforderte Festhalten möglich sein solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird, heißt daher mit Recht der Verstand. Nur im Verstande ist Realität, er ist das Vermögen des Wirklichen;

[1] Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f., S. 81—83, 86—87, 89—93, 97, 99—106.

in ihm erst wird das Ideale zum Realen. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge außer uns und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns in der gemeinen Reflexion des Vermögens ihrer Production nicht bewußt werden, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewußt werden können, daß sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen. Das Gefühl des Zwanges wird im Verstande als Nothwendigkeit fixirt. — Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie. Beide Arten der Thätigkeit, die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt: α) der Zwang wird durch Freiheit bestimmt, die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (Selbstaffection); β) die Freiheit durch Zwang; γ) Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Der Thätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objecte correspondirt, ist entgegengesetzt eine solche Thätigkeit, der kein Leiden im Objecte correspondirt. Auch die objective Thätigkeit des Anschauenden kann keinen andern Grund haben, als die Thätigkeit der Selbstbestimmung. Beide Arten der Thätigkeit, die objective und die in sich zurückgehende, müssen sich gegenseitig bestimmen; so ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Products der Einbildungskraft im Verstande, mithin ein Denken. Das Anschauende bestimmt sich selbst zum Denken eines Objects.[1]

d. Beides, Einbildungskraft und Verstand, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt und im Verstande festgesetzt, heißt Urtheilskraft; sie ist das bis jetzt freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.[2]

e. Verstand und Urtheilskraft müssen sich wieder wechselseitig bestimmen; wodurch nun auch das Object bestimmt wird. Das

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 203—205, 211—214.
[2] Ebendaselbst, S. 216.

Gedachte, als leidend, wird bestimmt durch ein Nichtgedachtes, mithin durch ein blos Denkbares, das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst und nicht in dem Denkenden haben, mithin insofern thätig, und das Denkende in Beziehung darauf leidend sein soll. Die Thätigkeit, die überhaupt ein Object bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat. Wenn diese möglich sein soll, muß es ein absolutes Abstractionsvermögen geben. Die dunkele Vorstellung des Gedankens von einem bloßen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, läßt nichts übrig, als die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das bloße Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung; und jenes absolute Abstractions-Vermögen ist mithin selbst die Vernunft. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject übrig. Dies ist denn die nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewußtseins; Alles, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich. Je Mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtsein sich dem reinen. (Hier sind wir also, wie im Kantischen Resultate, beim absolut Leeren angelangt.) Reflectirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum), und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung: ist das eine endlich, so ist das Andere unendlich, und umgekehrt; eins von Beiden ist aber immer unendlich. Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten Antinomien. Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, daß das Ich selbst das schlechthin Bestimmende, mithin auch dasjenige sei, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme, so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich Bestimmtes: es sei nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sei für die Bestimmung des Ich

durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen; und so steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich sein kann, blos mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinaussteigt.[1]

C. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen. Die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich: daß aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt. Wir konnten die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten, und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz. Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich, diese Grenze werden wir aber durchbrechen; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem unendlichen gemein sein soll, kann von nichts außer ihm abhangen. Das Ich soll, allen seinen Bestimmungen nach, schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich sein. Mithin ist das absolute Ich und das intelligente Ich (da sie doch nur Eins ausmachen sollen) einander entgegengesetzt. Dieser Widerspruch läßt sich nur auf folgende Weise heben: daß das Ich jenes bis jetzt unbekannte, postulirte Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch sich selbst bestimme, weil das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit sein soll. Das absolute Ich soll demnach Ursache vom Nicht-Ich sein, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein Bewirktes. Und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von Außen, sondern

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 217—220, 222—223.

blos eine Wirkung desselben auf sich selbst, die freilich einen Umweg nimmt.[1]

1. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; insofern setzt es nothwendig Schranken, und sich selbst in diese Schranken. Das Ich setzt sich also einmal als unendlich und unbeschränkt, das andere Mal als endlich und beschränkt, — der höhere Widerspruch im Wesen des Ich selbst. Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit auf das Ich selbst, und in sich selbst zurück. Insofern das Ich sich selbst in Schranken setzt, geht seine Thätigkeit auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich; sie ist demnach nicht mehr reine, sondern objective Thätigkeit, die sich einen Gegenstand setzt, ein ihr Gegen- oder Widerstehendes. Beider Thätigkeiten Vereinigungsband ist, daß die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich zu der objectiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem Bewirkten, daß das Ich durch die erstere sich selbst zur letzteren bestimme: daß demnach die erstere unmittelbar auf das Ich selbst, aber mittelbar, vermöge der dadurch geschehenen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich Bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe. Das Ich ist nun schlechthin begrenzt. Aber wo geht seine Grenze? Wohin in die Unendlichkeit das Ich den Grenzpunkt setzt. Das Ich ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Soll das Object in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können, so muß die ihm widerstehende Thätigkeit des Ich selbst in die Unendlichkeit über alles mögliche Object hinausgehen. Der Gegenstand kann nur gesetzt werden, inwiefern jener Thätigkeit widerstanden wird; so müssen durch das ein Object setzende Ich die objective und die unendliche Thätigkeit auf einander bezogen werden. Da sie aber, so gewiß ein Object gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen: ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert; sie

[1] Wissenschaftslehre, S. 228, 164, 229—232.

sollen schlechthin gleich sein. Durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft: „Es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein," wird der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten. Also es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert, — Kants kategorischer Imperativ. Das Nicht-Ich kann aber mit dem Ich nicht übereinstimmen; mithin ist die auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit, sondern es ist blos eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt. Die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist also in Beziehung auf ein mögliches Object ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Es ist also gezeigt worden, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere.[1]

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich; es strebt, kraft seines Wesens, sich in diesem Zustande zu behaupten. Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas Fremdartiges hervor; dies läßt sich a priori gar nicht erweisen, sondern Jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung darthun. Dieses Fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu sein. Strebt das Ich nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muß es dieses nicht durch sich selbst unterbrochene Streben stracks wieder herstellen. Das Ich, als ein sich selbst setzendes Wesen, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, muß sowohl die

[1] Wissenschaftslehre, S. 236—237, 239—244, 79, 245—247, 250.

Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben in sich selbst setzen; aber sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt werden, inwiefern sie als gehemmt: und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird. Nunmehr ist die unendliche Thätigkeit selbst, als ein Streben, objective Thätigkeit; so haben wir eine unendliche und eine endliche objective Thätigkeit eines und desselben Ich. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß die endliche objective Thätigkeit des Ich auf ein wirkliches: sein unendliches Streben aber auf ein blos eingebildetes Object gehe; es bestimmt nicht die wirkliche von einer Thätigkeit des Nicht=Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängige Welt, sondern eine Welt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre, mithin eine ideale, blos durch das Ich und schlechthin durch kein Nicht=Ich gesetzte Welt. Das Ideal ist absolutes Product des Ich; es läßt sich ins Unendliche hinaus erhöhen, aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche sein muß. Indessen die Zusammensetzung „unendlich und objectiv“ ist selbst ein Widerspruch; was auf ein Object geht, ist endlich: und was endlich ist, geht auf ein Object. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, daß das Object überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Object seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Object mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisirt, welches aber selbst ein Widerspruch ist. Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen, ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, daß wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeiten

hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.[1]

Die Forderung absoluter Causalität im Ich ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich als Intelligenz und als absolutem Wesen dargethan worden; demnach ist der Beweis apagogisch geführt. Diese Forderung muß sich auch direct und genetisch erweisen lassen. Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Object möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muß lediglich im Ich begründet sein; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und dem intelligenten Ich. Wenn etwas Verschiedenes im Ich vorkommen soll, so muß es durch ein Nicht-Ich gesetzt sein. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein. Das Ich muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens, durch sich selbst für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Dieses Fremdartige im Ich muß ihm mithin in gewisser Rücksicht auch gleichartig sein; es muß demselben zugeschrieben werden können. Es muß also sein eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig sein kann, sondern deren bloße Richtung fremdartig, nicht im Ich, sondern außer dem Ich begründet ist, — in der mehrmals gemachten Voraussetzung eines Anstoßes. So haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils inwiefern es reflectirend ist, theils inwiefern es dasjenige ist, worauf reflectirt wird; Beide sind Eins und dasselbe, und blos insofern unterschieden, inwiefern über sie als unterschiedene reflectirt wird. Das Gesetz

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 251—258.

des Ich ist, über sich selbst zu reflectiren, und zu fordern, daß es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde. Jene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst: und die Forderung, daß es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Causalität überhaupt; und Beide sind lediglich in dem absoluten Sein des Ich begründet. Das Ich steht ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von Außen in dasselbe möglich. Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich: und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. Insofern das Ich mit der Reflexion, ob es wirklich alle Realität in sich fasse, in die Unendlichkeit hinausgeht, ist es praktisch; hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist, also die Reihe des Idealen. Geht die Reflexion auf den Anstoß, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt: so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des Wirklichen, die noch durch etwas Anderes bestimmt wird, als durch das bloße Ich; und insofern ist das Ich theoretisch, oder Intelligenz. Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich. Hinwiederum ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewußtsein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewußtsein möglich, weil erst durch die fremdartige durch den Anstoß entstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird.[1] Auf diese Weise hat das Primat der praktischen Vernunft, das wir bei Kant sahen, jetzt eine wissenschaftliche Begründung erhalten; und während dieser die drei Grundvermögen, das theoretische, praktische und ästhetische, in ihrer Wurzel ganz unabhängig von einander dastehen ließ, hat Fichte die

[1] Wissenschaftslehre, S. 259—262, 264, 266—269.

Identität des menschlichen Geistes aus diesem Unterschiede wiederherzustellen versucht, indem er das theoretische Vermögen auf das praktische reducirt, und jenes aus diesem entspringen läßt.

Das **Resultat**, was Fichte aus diesen Untersuchungen zieht, ist das ganz populare, welches er mit Kant, Jacobi und ihren Schulen theilt, wie sehr auch im Einzelnen, während des ganzen Laufs der Untersuchungen, überall das echt Speculative durch die berstende Decke der Reflexion hindurchblickt. Dies Resultat lautet also: Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtsein, und insbesondere Bewußtsein unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen danach, durch sie unserer Handlungen: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort. Das Princip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit ist allerdings im Ich enthalten; aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit, und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besondern Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte blos in Bewegung gesetzt, um zu handeln; und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz blos im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Das Ich ist demnach abhängig, seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, hängt nicht von uns

ab; die Reihe aber, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab. — Die Wissenschaftslehre erklärt alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen. So wie wir sagen „erklären", sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit. Denn alles Erklären, d. h. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von Einem zum Andern, ist etwas Endliches; und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat.[1] Diese Immanenz der Grenze ist der Fortschritt Fichte's gegen die Glaubensphilosophie. Die Grenze, als Grenze, ist damit verschwunden, und als gewußte Grenze eben Schranke, d. h. aufgehobene Grenze geworden. Doch ist es der ewige Widerspruch des Fichte'schen Idealismus, auch aus dieser so aufgehobenen Grenze dennoch eine für das Ich wenigstens unüberwindliche Schranke zu machen. In Rücksicht auf die Gottheit, da in ihr Alles in Einem und Eins in Allem, statuirt Fichte freilich solchen Widerstreit gar nicht; doch hält er diese Idee eben für undenkbar und unerklärbar, und will sie daher, als einen überschwänglichen Begriff, hier auch nicht gebrauchen.[2]

Wenn von der Wissenschaftslehre eine Metaphysik als vermeinte Wissenschaft der Dinge-an-sich gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Theil verweisen; dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität. (Dies hat dann Bouterwek utiliter acceptirt.) Und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge-an-sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten, als: So, wie wir sie machen sollen.[3] Das Absolute ist also nicht, wie bisher, ein todtes Ansich, jenseits des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Thätigkeit; sondern ist nur in und mit ihnen gegeben, und nur durch sie

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 269—272, 274.
[2] Ebendaselbst, S. 237, 248—249 Anmerkung, 265.
[3] Ebendaselbst, S. 280.

erzeugt, — das innerste Wesen des menschlichen Geistes selbst, welches durch dessen praktische Bestimmung realisirt wird. Das Göttliche bricht so bei der Entfaltung des menschlichen Geistes überall hervor, und hat an demselben sein Substrat, wenn Fichte auch noch seine Unbegreiflichkeit behauptet.

2. In Betreff der weiteren Bestimmungen des Praktischen wird nun das Streben als Trieb fixirt, gerade wie im Theoretischen die Einbildungskraft in der Vorstellung das Object fixirte: Das Streben des Ich soll unendlich sein, und nie Causalität haben. Denn der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist; würde es Ursache, so wäre es kein Streben mehr. Es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird begrenzt; begrenzte es sich selbst, so wäre es kein Strebendes. Jedes Streben muß also durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden. Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend sein: d. h. zuvörderst, sie muß auf Causalität ausgehen, sonst hätte sie keinen Berührungspunkt mit dem Entgegengesetzten; dann, sie muß keine Causalität haben, sonst vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig. Das Streben des Ich und das Gegenstreben des Nicht-Ich müssen sich mithin das Gleichgewicht halten. Da die Causalität des Ich nicht gesetzt werden kann als gehend auf das Nicht-Ich (denn dann wäre gesetzt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben): so könnte sie nur in sich selbst zurückgehen, nur sich selbst produciren. Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist, nennt man einen Trieb. [1]

Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz, über sich selbst zu reflectiren: es kann nicht über sich reflectiren, ohne begrenzt zu sein. Durch die Begrenzung wird die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Thätigkeit aber beschränkt. Beides vereinigt,

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 280—282.

gibt die Aeußerung eines Zwanges, eines Nichtkönnens. Die Aeußerung des Nichtkönnens im Ich heißt ein Gefühl: in ihm ist innig vereinigt Thätigkeit und Beschränkung, — es ist eine Beschränkung des Triebes. Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflectiren als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich und überhaupt über nichts reflectiren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder, was das Gleiche heißt, die Befriedigung des Reflexionstriebes, ist demnach bedingt, und hängt ab vom Objecte. Er kann nicht befriedigt werden, ohne Object; mithin läßt er sich auch beschreiben als ein Trieb nach dem Objecte. Dieser Trieb wird zugleich befriedigt, und nicht befriedigt: befriedigt der Form der Handlung nach, das Ich reflectirt mit absoluter Spontaneität; nicht befriedigt dem Inhalte der Handlung nach, das die Unendlichkeit ausfüllen sollende Ich wird gesetzt als begrenzt. Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist bedingt durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesetzt ist.[1] Um sich nämlich als beschränkt zu fühlen, muß man auch das Gefühl der Schrankenlosigkeit besitzen.

Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Causalität bestimmende Kraft; er soll die Kraft des Strebenden selbst bestimmen. Inwiefern nun diese Kraft im Strebenden selbst sich äußern soll, muß aus der Bestimmung durch den Trieb nothwendig eine Aeußerung erfolgen: die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst. Diese innere treibende Kraft kann nur gefühlt werden; so fühlt sich das Ich getrieben nach irgend etwas Unbekanntem. Die Handlung des Ich kann nur so etwas zum Objecte haben, was im Ich vorhanden ist: aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl; sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl. Das Fühlende kann nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist: d. i. inwiefern

[1] Wissenschaftslehre, S. 284—285, 287—288.

es sich selbst und seine eigene Kraft in sich selbst fühlt; das Gefühlte wird also dadurch gleichfalls Ich. Das Fühlende wird gesetzt als thätig im Gefühl, inwiefern es ist das Reflectirende; und insofern ist in demselben Gefühl das Gefühlte leidend, es ist Object der Reflexion. Zugleich wird das Fühlende gesetzt als leidend im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als getrieben; und insofern ist das Gefühlte oder der Trieb thätig, er ist das Treibende. Das Fühlende ist thätig in Beziehung auf das Gefühlte: und leidend, indem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. Das Gefühlte ist thätig, indem es das Fühlende zur Reflexion treibt: und leidend als das Object dieser Reflexion. Einmal producirt das Ich durch ideale Thätigkeit ein Nicht-Ich: dann wird es durch dasselbe begrenzt. Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird. Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. Etwas, das lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne daß das Ich seiner Anschauung desselben sich bewußt wird noch bewußt werden kann, und das daher gefühlt zu sein scheint, wird geglaubt. An Realität überhaupt, sowohl des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube Statt.[1]

3. Die Thätigkeit des Ich geht auf ein Object, welches dasselbe nicht realisiren kann; es ist demnach eine Thätigkeit, die gar kein Object hat, aber dennoch unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht, und die blos gefühlt wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein Sehnen, einen Trieb nach etwas völlig Unbekanntem, das sich blos durch ein Bedürfniß, durch ein Misbehagen, durch eine Leere, die Ausfüllung sucht und nicht andeutet, woher, offenbart. Lediglich durch dies Sehnen wird das Ich in sich selbst — außer sich getrieben: lediglich

[1] Wissenschaftslehre, S. 290—291, 293, 295, 298—301.

durch dasselbe offenbart sich in ihm selbst eine Außenwelt. Das Sehnen ist die ursprüngliche, völlig unabhängige Aeußerung des im Ich liegenden Strebens. Das Object des Sehnens, welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Causalität hätte, das Ideal, ist dem Streben des Ich völlig angemessen und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich gesetzt werden könnte (und auch wohl wird gesetzt werden) ist demselben widerstreitend. Dieser Widerspruch muß gehoben werden. Das Object des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles: das des Sehnens hat keine Realität, aber es soll sie haben. Das Ich ist absolut bestimmend. Alles Bestimmen aber setzt einen bestimmbaren Stoff voraus; der im Ich sich äußernde Trieb geht mithin auf eine gewisse Bestimmung der schon gegebenen Realität. Diese Bestimmung durch den Trieb ist es, welche gefühlt wird als ein Sehnen; dieses geht demnach gar nicht auf Hervorbringung, sondern auf Modification des Stoffes aus. Das theoretische Gesetz: Das Ich kann sich nicht als bestimmt setzen, ohne sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, erklärt sich erst hier im praktischen Theile aus einem Triebe. Der Trieb, der ursprünglich nach Außen geht, wirkt, was er kann; und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigstens auf ideale, und treibt sie nach Außen. Daher entsteht die Gegensetzung, und so hangen durch den Trieb und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewußtseins; das Subjective wird in ein Objectives verwandelt, und umgekehrt alles Objective ist ursprünglich ein Subjectives. Ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges außer uns möglich. Was eigentlich Accidenz eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidenz eines Dinges, das außer euch sein soll, eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet sein und denselben ausfüllen soll. Dieser Stoff ist etwas lediglich Subjectives, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden Subjectiven, dessen ihr bedürfet.[1]

[1] Wissenschaftslehre, S. 303—306, 308—310, 318, 320.

Die Anschauung sieht, aber sie ist leer; das Gefühl bezieht sich auf Realität, aber es ist blind. Tritt nicht ein entgegengesetztes Gefühl ein, so fühlt das Ich nichts Bestimmtes, und demnach gar nichts. Das Gefühl eines Entgegengesetzten ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes; also der Trieb nach Wechsel der Gefühle überhaupt ist das Sehnen. Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen; also der veränderte Zustand kann als veränderter Zustand nicht gefühlt werden. Das Andere müßte daher lediglich durch die ideale Thätigkeit angeschaut werden als etwas Anderes und dem gegenwärtigen Gefühle Entgegengesetztes. Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhanden Anschauung und Gefühl, und Beide wären synthetisch vereinigt in Einem und demselben Punkte. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war: demnach mit einem Triebe nach Veränderung. Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muß das Andere, Ersehnte, aufgezeigt werden. Dies andere Gefühl muß in Rücksicht des erstern begleitet sein von einem Gefühle der Befriedigung. Trieb und Handlung sind jetzt Eins und dasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich und geschieht. Das Ich reflectirt über dies Gefühl und sich selbst in demselben, als völlig einig mit sich selbst; eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen Beifall. Das Ich kann diese Uebereinstimmung des Triebes und der Handlung nicht setzen, ohne Beide zu unterscheiden, und mithin entgegenzusetzen, — das Misfallen. Die inneren Bestimmungen der Dinge sind nichts weiter, als Grade des Misfallenden oder Gefallenden. (Daraus entsprang die Fries'sche Werthgesetzgebung.) Der Trieb, der auf jene Harmonie ausgeht, ist der Trieb nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst. Der Umkreis ist jetzt durchlaufen. Dies ist ein absoluter Trieb, ein Trieb, um des Triebes willen. Es wird gehandelt, um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit.[1]

[1] Wissenschaftslehre, S. 326, 329, 333—337.

Ich habe vielleicht zu lange bei der Fichte'schen Wissenschaftslehre verweilt. Doch genügte hier am allerwenigsten eine bloße Inhaltsanzeige, die freilich sehr kurz ausgefallen wäre. Es kam darauf an, die Schärfe und Consequenz des Räsonnements in seiner genetischen Entwickelung zusammenziehend wiederzuerzeugen. Diese eiserne unbeugsame Folgerichtigkeit ist eben das große Verdienst der Wissenschaftslehre; sie ist ein wahres Wunderwerk des Denkens. Und der Schritt, den sie vorwärts thut, läßt sich nur vergleichen mit den Riesenschritten der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, und der Hegel'schen Logik, der Anfangs- und Endpunkte unserer Darstellung, zwischen denen sie gerade, als ihr gleichen Kolossen, in der Mitte steht.

II. Das Naturrecht. Der Begriff des Rechts, ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft, wird dadurch nothwendig, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als eins unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Das ganze Object des Rechtsbegriffes ist sonach eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen. [1]

Diesen Begriff des Rechts deducirt nun Fichte so: Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich; denn das vernünftige Wesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Object, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben. Es ist der Charakter des Objects, daß die freie Thätigkeit des Subjects bei seiner Auffassung gesetzt werde als gehemmt; Beide sind

---

[1] Naturrecht, Th. I., Einleitung: Nr. II., §. 1—2, 4.

bemerken. Im zweiten Falle muß ich als Bedingung der Hemmung der freien Bewegung in meinem Leibe außer mir setzen eine zähe, haltbare Materie. Der Leib muß physische Kraft haben, ihrem Eindrucke zu widerstehen; dann aber muß das Organ dieser Causalität selbst aus solcher zähen, haltbaren Materie zusammengesetzt sein, und ist das niedere Organ. Wirken dagegen Personen vermittelst ihres Leibes auf einander, und zwar nicht wie ein mechanisches Object, sondern durch Freiheit, so wird gefordert eine feinere, subtilere Materie, damit der bloße Wille des Subjects die Modification des Organs aufheben könne. Ja, um nicht erst durch die zufällige Handlung eines Andern zum vernünftigen Wesen zu werden, muß mein Leib auch schon durch sein bloßes Dasein im Raume und durch seine Gestalt wirken: und zwar so wirken, daß jedes vernünftige Wesen verbunden ist, mich für ein der Vernunft Fähiges anzuerkennen und nach dieser Voraussetzung zu behandeln. Diese Einwirkung auf den Andern ist noch keine Thätigkeit der Person, welche also hier wirkt ohne zu wirken; mein Leib wirkt, ohne daß ich durch ihn wirke. Die Medien dieser beiden letzten, durch das Gesicht und das Gehör (die Sprache), als das höhere Organ, geschehenden Einwirkungen sind die subtileren Materien, Licht und Luft. Daß aber die Erscheinung eines menschlichen Leibes nicht zu begreifen ist, außer durch die Annahme, daß er der Leib eines vernünftigen Wesens sei, lehrt die Anthropologie. Durch seine äußerste Hülfslosigkeit nach der Geburt, durch den Mangel des Instincts, durch seine aufrechte Stellung, durch sein Mienenspiel u. s. f. zeigt der Mensch, daß er nicht der Zögling der Natur sei, noch es sein soll. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit. Dies nöthigt Jeden, die Menschengestalt überall als ein Heiliges zu respectiren. Jeder erkennt im Andern ein freies, nicht als eine bloße Sache zu behandelndes

Wesen. Personen behandeln einander gegenseitig als Personen, wenn sie es der Freiheit des Andern überlassen, die Einwirkung anzunehmen, also nur vermittelst des höhern Organs auf einander wirken. Jeder beschränkt seine Freiheit so, daß der Andere neben ihm auch frei sein könne; und dies Gesetz gilt für mich nur so lange, als der Andere mich ebenso behandelt: wo nicht, so bin ich durch das Gesetz selbst vom Gesetze losgesprochen.[1]

Hierauf geht Fichte an die eigentliche Rechtslehre, die er in drei Theile zerfallen läßt: 1) Rechte, die im bloßen Begriffe der Person liegen, heißen Urrechte; 2) wenn der Andere sich das Gesetz nicht gegeben, meine Urrechte zu respectiren, so darf ich seine Freiheit und Persönlichkeit angreifen, — Zwangsrecht, welches nur durch die Rechtserkenntniß, das Richten, möglich ist; 3) die Gewährleistnng der Sicherheit für die ganze Zukunft wird in die Hände eines Dritten, dem Beide trauen und der übermächtig ist, gelegt; die Normen seiner Rechtsurtheile sind das positive Gesetz, dem ich mich mit vollkommener Freiheit unterwerfen muß. Damit das Gesetz eine Macht sei, ist ein Wille zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar, eine Macht ist, wenn er das Gesetz will; — das gemeine Wesen.[2]

A. Das Urrecht ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein, schlechthin nie Bewirktes. Wo nur auf die Sinnenwelt gesehen wird, ist der Leib das Ich selbst; daher muß er absolute und letzte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit sein. Die Person hat das Recht, zu fordern, daß in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt Alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat, weil sie sich in ihrer Wirksamkeit nach ihrer Erkenntniß richtet, und sogleich desorientirt und in dem Laufe ihrer Causalität aufgehalten wird, oder ganz andere Resultate, als die beabsichtigten, erfolgen sieht, sobald eine Veränderung darin

---

[1] Naturrecht, Th. I., S. 55—103, passim.

[2] Ebendaselbst, S. 104—128, passim.

vorfällt. Es liegt hierin der Grund alles Eigenthumsrechts; der meinen Zwecken unterworfene Theil der Sinnlichkeit ist ursprünglich mein Eigenthum. Die Person will, daß ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde; wenn dies möglich sein soll, so muß sie auch wollen, daß für sie ein zukünftiger Zustand sei. Es liegt sonach im Urrechte: 1) das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes; 2) das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesammte Sinnenwelt.[1] — Der Mensch hat ein Recht zu den Bedingungen, unter denen allein er pflichtmäßig handeln kann, und zu den Handlungen, die seine Pflicht erfordert; solche Rechte sind unveräußerlich. Rechte zu den Handlungen, die das Gesetz blos erlaubt, sind veräußerlich.[2]

Es ist aber nun die Frage zu beantworten: in wieweit soll denn Jeder das Quantum seiner freien Handlungen, um der Freiheit des Andern willen, beschränken? Alles Rechtsverhältniß zwischen bestimmten Personen ist bedingt durch ihre wechselseitige Anerkennung durch einander, durch dieselbe aber auch vollkommen bestimmt. Wo ich einen menschlichen Leib erblicke, bin ich mit meiner Wirksamkeit von dem Raume ausgeschlossen, den derselbe jedesmal einnimmt. Ferner müßten die den besonderen Zwecken eines Jeden unterworfenen Objecte uns beiden gegenseitig unverletzlich sein, wenn wir sie wüßten. Damit die Ungewißheit gehoben werde, ist Jeder rechtlich zur Declaration seines Besitzes verbunden. Machen Beide Ansprüche auf dieselbe Sache, so müssen sie sich an ein gemeines Wesen anschließen, dem sie die Entscheidung ihres Streits übergeben. Doch dieser Fall gehört nicht hierher (erst in den Staat). Sind sie Beide gleich zu Anfange einig gewesen, oder es durch Vergleich geworden: so gründet sich ihr Eigenthumsrecht auf gegenseitige Anerkennung, auf die Vereinigung des Willens Mehrerer zu Einem Willen.

---

[1] Naturrecht, Th. I., S. 131—132, 135—139.
[2] Zurückforderung der Denkfreiheit, S. 29—30.

Zu äußerm Recht durchaus beständiges. Eigenthum ist nur, was von dem ganzen Menschengeschlechte anerkannt ist, indem jeder Bürger desselben gemeinen Wesens es anerkennt, und alle Staaten unter einander sich anerkennen. Die künftige Besitznehmung des in der Declaration Beider nicht mit Einbegriffenen muß durch Zeichen so bestimmt werden, daß der Andere dasselbe nicht erkennen könne, ohne zugleich die geschehene Occupation zu erkennen; das Object selbst muß declariren. [1]

B. Das Zwangsrecht. Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses zwischen Personen auf dem Gebiete des Naturrechts ist durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt; sobald sie einmal verloren gegangen, können sie nicht wieder hergestellt werden. Es müßte sonach eine Veranstaltung getroffen werden, die an den Willen selbst sich richtete, um diesen zu vermögen und zu nöthigen, sich durch sich selbst zu bestimmen, nichts zu wollen, als was mit der gesetzmäßigen Freiheit bestehen kann. Wenn es nun so eingerichtet werden könnte, daß aus dem Wollen jedes unrechtmäßigen Zwecks nothwendig und nach einem stets wirksamen Gesetze das Gegentheil des Beabsichtigten erfolgte, so würde jeder rechtswidrige Wille sich selbst vernichten; hierauf gründen sich alle Zwangs- oder Strafgesetze. Durch diese Anstalt würde, nach verlorner Treue und Glauben, die Sicherheit wieder hergestellt, und der gute Wille für die äußere Realisation des Rechts entbehrlich gemacht. Die Contrahirenden müssen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwanggesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schließen. Dieses findet nur Statt in einem gemeinen Wesen; nur in ihm ist daher eine Anwendung des Zwangsrechts möglich. Es ist also kein Naturrecht, d. h. kein rechtliches Verhältniß zwischen Menschen möglich, außer in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen. [2]

---

[1] Naturrecht, Th. I., S. 142, 144—146, 150—160.

[2] Ebendaselbst, S. 165—169, 175, 177—178.

C. Das Staatsrecht. Das Object des gemeinsamen Willens ist die gegenseitige Sicherheit; aber Jeder ordnet den gemeinsamen Zweck seinem Privatzwecke unter. Die Aufgabe der ganzen Rechtsphilosophie ist sonach: einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, daß er ein anderer sei, als der gemeinsame Wille, oder in welchem Privatwille und gemeinsamer Wille synthetisch vereinigt sei. 1) Die geforderte Uebereinstimmung gründet sich auf einen ausdrücklichen, in der Sinnenwelt zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Act Aller; — den Staatsbürgervertrag. 2) Durch diese Festsetzung des gegenwärtigen Willens für alle Zeit wird der geäußerte, gemeinsame Wille Gesetz; — die Gesetzgebung. 3) Dieser gemeinsame Wille muß mit einer Uebermacht, gegen welche die Macht jedes Einzelnen unendlich klein ist, versehen werden; — die Staatsgewalt. Die Selbsterhaltung der zwingenden Macht muß bedingt sein durch ihre stete Wirksamkeit. Dazu gehört, daß sie über ihre Verwaltung des Rechts nicht zugleich Richter und Parthei sei. Die ausübende Gewalt, und das Recht der Aufsicht und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde, welches ich das Ephorat nennen will, müssen getrennt sein. Die Ephoren müssen, sobald die Staatsgewalt Unrecht thut, die Gemeinde zur Entscheidung zusammenberufen: und zugleich durch ein Staatsinterdict allen Rechtsgang, die öffentliche Gewalt in allen ihren Theilen suspendiren; die Ephoren sind der Natur der Sache nach Kläger, und haben den Vortrag. Damit die Ephoren sich nicht mit der executiven Gewalt vereinigen, um das Volk zu unterdrücken, müssen sie nur auf bestimmte Zeit und vom Volke ernannt werden. Alle diese Bestimmungen bilden die Constitution. [1]

1. Der Staatsbürgervertrag. Es ist nothwendig, daß Jeder mit Allen, und Alle mit Jedem einig geworden seien über die Materie des Besitzes; außerdem wäre der Vertrag nicht

[1] Naturrecht, Th. I., S. 179—183, 188, 190, 192—193, 206—208, 210, 220—221, 225.

zu Stande gekommen, und es wäre kein Rechtsverhältniß errichtet. Da das Eigenthum eines Jeden durch jeden Andern nur so lange anerkannt wird, als der Erstere das Eigenthum des Letzteren selbst schont: so setzt Jeder sein ganzes Eigenthum als Unterpfand ein, daß er das Eigenthum aller Uebrigen nicht verletzen wolle. α) Dieser erste Theil des Staatsbürgervertrags ist der Eigenthumsvertrag der Bürger. Jedes Individuum hat auf die beschriebene Art wirklich einmal sich geäußert, sei es durch Worte oder durch Handlungen, indem es sich ganz offen und unverholen einer gewissen Beschäftigung widmet und der Staat dazu wenigstens still schweigt. β) Zum Staatsbürgervertrag gehört aber zweitens, daß Jeder allen Einzelnen verspreche, ihnen das anerkannte Eigenthum durch seine Kraft schützen zu helfen, mit der Bedingung, daß sie von ihrer Seite gleichfalls das seinige gegen Gewalt vertheidigen helfen; wir nennen diesen Vertrag den Schutzvertrag. γ) Der bloße Eintritt eines Jeden in den Staat muß schon die Erfüllung des Schutzvertrags bei sich führen; Wort und That (Leistung) sollen Ein und dasselbe werden. Dies ist so zu bewerkstelligen, daß, indem der Staatsvertrag geschlossen wird, durch ihn Jeder zugleich seinen Beitrag zu einer zusammenzubringenden schützenden Macht gibt. Der Begriff desjenigen überhaupt, was zu beschützen ist, ist im Schweben; es ist ein unbestimmter Begriff: und hierdurch eben entsteht der Begriff eines reellen Ganzen, das durch die Sache selbst vereinigt wird, nicht blos Aller, sondern einer Allheit. So fügt die Natur im Staate wieder zusammen, was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte. Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges organisirtes und organisirendes Ganzes der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere von einander unabhängige Glieder; schon die Naturveranstaltung des Staats hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmelzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins

umschafft. Daß alle Einzelnen mit allen Einzelnen als einem Ganzen contrahiren, ist der Vereinigungsvertrag, wodurch das Ganze vollendet wird. δ) Daß Jeder immerfort mit seinem ganzen Vermögen die Garantie leistet, daß er beitragen werde, wobei das Ganze oder der Souverain, die Staatsgewalt, sein Richter wird, ist der Unterwerfungsvertrag. In dem organischen Körper erhält jeder Theil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten: ebenso verhält sich der Bürger zum Staat. Jeder erhalte nur sich selbst in dem durch das Ganze ihm bestimmten Stande, so erhält er eben dadurch an seinem Theil das Ganze; und eben dadurch, daß das Ganze jeden Theil in diesem seinem Stande erhält, kehrt es in sich selbst zurück, und erhält sich selbst.[1] — In diesem gesellschaftlichen Vertrage gibt jedes Mitglied einige seiner veräußerlichen Rechte auf, mit der Bedingung, daß andere Mitglieder auch einige der ihrigen aufgeben. Wenn ein Mitglied seinen Vertrag nicht hält, und seine veräußerten Rechte zurücknimmt, so bekommt dadurch die Gesellschaft ein Recht, ihn zur Haltung desselben durch Verletzung seiner ihm durch die Gesellschaft zugesicherten Rechte zu zwingen. Dieser Verletzung hat er sich durch den Vertrag freiwillig unterworfen. Daher entsteht die ausübende Gewalt.[2]

2. Die bürgerliche Gesetzgebung. Die nähere Bestimmung des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugestandenen ausschließenden Freiheits-Gebrauchs, leben zu können, ist das absolute, unveräußerliche Eigenthum aller Menschen. Es ist Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können. Jeder verspricht, alles ihm Mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können: dagegen verspricht die Gemeinde,

---

[1] Naturrecht, Th. II., S. 7—10, 14—18, 21, 25—26.

[2] Zurückforderung der Denkfreiheit, S. 32.

im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können; und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrage mit getroffen.[1] Von hier aus geht Fichte ins Einzelne: und spricht vom Landbau, den Forsten, Regalien, dem Bergbau, von Viehzucht, Jagd und Fischerei.[2] Jenachdem für die Erfüllung der vorangestellten Grundsätze solche weiteren Bestimmungen nützlich werden, postulirt sie Fichte, und glaubt sie damit deducirt zu haben. Die sich den so eben angegebenen Beschäftigungen widmenden Klassen der Staatsbürger nennt er Producenten, sie gewinnen die rohen Naturproducte: diejenigen, welche sie, durch eine besondere Zubereitung, den Zwecken der Menschen angemessen machen, heißen die Künstler, oder, in einer spätern Darstellung dieser Wissenschaft, der verarbeitende Stand; woselbst auch, wie bei Hegel, die Staatsdiener als der dritte Stand zum Ackerbauer und Fabricanten hinzugefügt werden. Die Letztern, fährt das alte Naturrecht fort, rechnen gar nicht mehr auf die Beihülfe der Natur, sondern setzen die Theile ganz nach ihrem eigenen Begriffe zusammen; und in ihnen selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft.[3] Aus dieser Bestimmung werden sogleich Zünfte, Tausch, Kaufmannschaft, Geld in gewohnter Weise deducirt: ganz wie oben die Natur blos als Gegenstand der menschlichen Thätigkeit postulirt, und die Anthropologie gleichfalls zu einem bloßen Mittel gemacht wurde. So deducirt Fichte jetzt herunter bis zum Hause, der Lade der Dienstmagd, und dem Koffer, den ich auf die Post gegeben habe. Hierbei kommt es denn auch gelegentlich zum Vorschein, daß der Fichte'sche Staat auf das allgemeine Mistrauen aufgebaut ist.[4]

Was die peinliche Gesetzgebung betrifft, so schließt

---

[1] Naturrecht, Th. II., S. 30, 33.
[2] Ebendaselbst, S. 37—56.
[3] Ebendaselbst, S. 56—57 (Nachgel. Werke, Bd. II., S. 554, 579).
[4] Ebendaselbst, S. 58—74.

eigentlich jedes Vergehen von dem im Bürgervertrage errichteten Rechtsverhältniß aus; doch wenn die öffentliche Sicherheit auch ohne jene absolute Ausschließung bestehen kann, so wird dem Verbrecher verstattet, die Strafe auf andere Weise abzubüßen. Wir wollen diesen Vertrag den Abbüßungsvertrag nennen. Die Strafe ist Mittel für den Endzweck des Staats, die öffentliche Sicherheit; und die einzige Absicht dabei ist die, daß durch die Androhung derselben das Verbrechen verhütet werde.[1] Das Princip der Nützlichkeit ist bis in die Theorie des Strafrechts gedrungen: und während Kant mit Recht die Wiedervergeltung als den einzig wahren Grund der Strafe behauptete, geht von Fichte die ganze Reihe von Criminalisten aus, welche den Staat blos für eine policeiliche Anstalt zum Schutze des Eigenthums und der Personen ansehen, und diesen Zweck der Sicherheit durch vielfache Modificationen der Strafrechtstheorie, die aber immer auf dasselbe hinauslaufen, erreichen wollen.

3. Die Constitution. Der von uns aufgestellte Begriff einer Constitution vollendet die Lösung der Aufgabe der reinen Vernunft: Wie ist die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich? Alle Fragen über die besondere Bestimmung der Einen rechtmäßigen Constitution in einem bestimmten Staate gehören der Politik an.[2] So will nun Fichte durch äußerliches Räsonnement entscheiden, ob Monarchie oder Aristokratie, und im ersten Falle Wahl-Monarchie oder erbliche Monarchie vorzuziehen sei: Wo, wegen des noch nicht an strenge Gesetzlichkeit gewöhnten Volks, die Regierung größere Kraft bedarf, ist Monokratie; wo das Gesetz durch sein bloßes inneres Gewicht schon wirkt, republicanische Verfassung und Wahl der Regenten vorzuziehen.[3] Zuletzt kommt Fichte auch auf die Policei, um die es in seinem Staate, nicht wie bei Plato um

---

[1] Naturrecht, Th. II., S. 95—99.
[2] Ebendaselbst, S. 133.
[3] Ebendaselbst, S. 134—136.

die Gerechtigkeit, von Anfang an zu thun gewesen war. Diese Policei sieht er für die Fälle, wo nicht geklagt werden kann, als ein besonderes Verbindungsmittel zwischen der executiven Gewalt und den Unterthanen an. Ihr Princip sei: Es ist mehr der Zweck des Staats, die Verletzungen seiner Bürger zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu bestrafen.[1] Als Anhang zum Naturrecht wird endlich Familienrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht, ohne inneren Zusammenhang und neue Blicke im Einzelnen, abgehandelt.[2]

III. Das Naturrecht sollte zwar die Zersplitterung des Menschengeschlechts in viele Individuen wieder aufheben. Aber einerseits blieb die Vielheit der Staaten eine zufällige, ohne daß, wie bei Kant, durch den welthistorischen Zustand die Einheit der Menschengattung realisirt würde; denn bei Fichte besteht das Weltbürgerrecht nur in der spießbürgerlichen Fürsorge, wie ein fremder Ankömmling in einem Staate, mit dem weder er selbst noch sein Staat in einem rechtlichen Verhältnisse steht, in ein solches gebracht werden könne. Andererseits war innerhalb jedes einzelnen Staates das Mistrauen so sehr die Grundlage, daß die Veranstaltungen, um sich gegen die Verletzungen seiner Mitbürger zu sichern, Treu und Glauben, wenn sie nicht schon, der Voraussetzung nach, längst verschwunden wären, vollends hätten ausrotten müssen. Es ist also noch eine dritte Wissenschaft nothwendig, die Moral, welche es unternehme, das absolute Ich der Wissenschaftslehre, das in unendlich viele Rechtspersonen aus einander gefallen war, wieder als Eine Einheit herzustellen. Doch da diese absolute Vereinigung den Standpunkt der Individualität überschreitet, so wäre ihre vollkommene Realisirung der Gesichtspunkt der Gottheit; auch bei Fichte ist daher, wie bei Kant, die Religion ein Corollarium der Moral. Indem aber endlich die

---

[1] Naturrecht, Th. II., S. 141—142.

[2] Ebendaselbst, S. 158—269.

vollendete Moralität in den unendlichen Progreß hinausgeschoben ist, so ist der Standpunkt Gottes selbst nie erreicht, sondern immer nur im Werden begriffen; er ist also nicht wirklich, sondern nur im Sollen gefordert. Dies bildet den Wendepunkt der ursprünglichen Fichte'schen Lehre, und ist der Grund der gegen sie erhobenen Anklage des Atheismus. Der Sittenlehre schließen sich also die auf diese Anklage bezüglichen Flugschriften an, wo aus dem in seiner Reinheit und Absolutheit aufgestellten moralischen Standpunkt ein Göttliches sich herauszuwinden bemüht ist.

A. Die Sittenlehre. Nur dem Subjectiven, der Intelligenz als solcher, sagt Fichte in der Einleitung, kommt Thätigkeit zu, die, ausgehend vom Subjectiven, das Objective bestimmt. Diese absolute Thätigkeit, als Causalität durch den bloßen Begriff, ist Freiheit. Mit dieser absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Begriffs entsteht das vollkommenste Licht über unser ganzes System. Aus dem Begriffe erfolgt ein Objectives, kann nichts Anderes heißen, als daß der Begriff selbst mir als etwas Objectives erscheine: der Zweckbegriff, welcher, objectiv angesehen, ein Wollen genannt wird. Nur durch den Stoff kann ich auf den Stoff wirken; denke ich mich als wirkend auf ihn, so werde ich mir selbst zu Stoff, und nenne mich einen materiellen Leib. Dieser Leib, als Werkzeug meiner absoluten Thätigkeit, ist nur eine gewisse Ansicht derselben; der Wille ist das Subjective, und der Leib das Objective.[1] Nach diesen vorläufigen Bemerkungen, wodurch die Sittenlehre ans Naturrecht anknüpft, deducirt Fichte zunächst das Princip der Sittlichkeit aus den Grundsätzen der Wissenschaftslehre: geht dann zur Deduction der Anwendbarkeit dieses Princips über: und stellt erst hierauf die eigentliche Sittenlehre dar.

1. Deduction des Princips der Sittlichkeit. Es äußert sich im Menschen eine Zumuthung, Einiges zu thun und

---

[1] Sittenlehre, S. XII—XVI.

Einiges zu unterlassen, schlechthin und ohne allen äußern Zweck; diese Beschaffenheit des Menschen ist seine moralische Natur. Sich selbst finden, heißt nur, sich wollend finden. Das Ich ist im Wollen immer nur objectiv, im Denken subjectiv. Alles wirklich wahrnehmbare Wollen ist nothwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem Etwas gewollt wird. Etwas wollen, heißt fordern, daß ein bestimmtes Object, welches im Wollen nur als möglich gedacht wird, wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werde. In allem Wollen liegt sonach das Postulat eines Objects außer uns; und es wird in seinem Begriffe etwas gedacht, das wir selbst nicht sind. Um mein wahres Wesen zu finden, muß ich jenes Fremdartige im Wollen wegdenken; was nach Abstraction von allem Fremdartigen übrig bleibt, ist mein reines Sein: die Absolutheit des Wollens, von welcher, als von einem Glauben, unsere Philosophie ausgeht. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser ganze Begriff ist die absolute Tendenz zum Absoluten, die absolute Unbestimmbarkeit durch irgend Etwas außer dem Ich: eine Tendenz, sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußern Antrieb. In dieser Tendenz zur Selbstthätigkeit, um der Selbstthätigkeit willen, besteht der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von Allem, was außer ihm ist, unterscheidet; und diese Tendenz ist es, die gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird.[1]

Da nach der Wissenschaftslehre das Ich nur das ist, als was es sich setzt (d. h. kein Sein ohne Selbstbewußtsein Statt finden soll), so muß es ein Bewußtsein über die beschriebene Tendenz haben. Das intelligente Ich, als sich identisch setzend mit der Tendenz zur absoluten Thätigkeit, oder die Freiheit, ist ein Sein, dessen Grund nicht wieder in einem Sein, sondern in

---

[1] Sittenlehre, S. 1—2, 8, 12, 16—19, 59, 22—24.

etwas Anderem liegt. Alles Sein, das selbst aus einem Sein herfließt, ist ein nothwendiges Sein: nun gibt es außer dem Sein für uns nichts Anderes, als das Denken; das Sein, das Product der Freiheit ist, muß also aus einem Denken oder dem Begriff hervorgehen. Das Denken wird gar nicht als etwas Bestehendes, sondern als Agilität und blos als Agilität der Intelligenz gesetzt. Diese Causalität durch den bloßen Begriff ist, als Thatkraft, ein reines Vermögen, eine reine Thätigkeit ohne alles Bestehen und Gesetztsein. Die gesetzte Tendenz äußert sich nothwendig als Trieb auf das ganze Ich, blos objectiv gedacht. Denken wir selbst die Intelligenz zum Triebe hinzu, doch so, daß sie abhängig sei von der objectiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehnen, die That von einem Entschlusse begleitet werden; welches Alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben Nothwendigkeit erfolgt. Dieser Trieb kann nicht mit mechanischem Zwange treiben, da das Ich seine Thatkraft unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht hat, der Begriff aber nur durch sich selbst bestimmbar ist. — Aus dieser Aeußerung des Triebes erfolgt keineswegs ein Gefühl, wie man der Regel nach erwarten sollte. Das Gefühlsvermögen ist der eigentliche Vereinigungspunkt des Objectiven und Subjectiven im Ich, jedoch nur inwiefern das Subjective betrachtet wird als abhängig vom Objectiven; inwiefern umgekehrt das Objective betrachtet wird als abhängig vom Subjectiven, ist der Wille der Vereinigungspunkt Beider. — Sonach, das Ich, als Intelligenz, wird durch den Trieb unmittelbar bestimmt: eine Bestimmung der Intelligenz ist ein Gedanke; also es erfolgt aus der Aeußerung des Triebes nothwendig ein Gedanke, welcher nur durch sich selbst bedingt und bestimmt ist. Es wird so gedacht, schlechthin weil so gedacht wird. Dies ist ein unmittelbares Bewußtsein, oder eine Anschauung; und da die Intelligenz hier unmittelbar als solche angeschaut wird, so ist es eine intellectuelle Anschauung. Aber da das ganze Ich sich nicht begreifen läßt,

so kann man sich seiner Bestimmtheit nur durch wechselseitige Bestimmung des Subjectiven durch das Objective und umgekehrt annähern. Bestimmt das Objective das Subjective, so ergibt sich, da das Wesen der Objectivität, auf das Subjective angewandt, ein beharrliches, unveränderliches, gesetzlich nothwendiges Denken ist, als Inhalt des abgeleiteten Gedankens dies: daß die Intelligenz sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müsse. Die Bestimmung des Objectiven durchs Subjective fügt zum angezeigten Gedanken noch die Bedingung hinzu, daß das Ich sich als frei denkt. Beides durch einander bestimmt: Denkt man sich als frei, so äußert sich jene Gesetzgebung nothwendig. Dieser Gedanke behält den Charakter eines Triebes bei. Beide Arten des Bestimmens denke ich als Eins, wenn ich Gesetz und Freiheit als sich wechselseitig bestimmend denke; Beide sind Ein und derselbe Gedanke. Die Nothwendigkeit im bloßen Begriffe, die doch keinesweges eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit ist, ist füglich als Sollen zu bezeichnen. Was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefordert, als absolute Selbstständigkeit, Unbestimmbarkeit durch irgend Etwas außer dem Ich; Bestimmtheit eines reinen Thuns, als solchen, gibt kein Sein, sondern ein Sollen. Die Vernunft ist schlechthin praktisch, inwiefern sie schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst einen Zweck aufstellt. [1]

Das Princip der Sittlichkeit ist, dieser Deduction nach, der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle. [2]

2. Deduction der Realität und Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit. Bis jetzt ist in unserm Bewußtsein durch den Begriff der Sittlichkeit unmittelbar bestimmt

[1] Sittenlehre, S. 24—25, 28, 32—35, 37, 39—40, 43—44, 46, 48—52, 57—58, 61—62, 64.

[2] Ebendaselbst, S. 66.

das Bewußtsein unserer Freiheit. Es fragt sich nun hier, ob noch einiges Andere mittelbar durch ihn bestimmt werde.[1]

a. Das zufolge des Begriffs der Sittlichkeit gedachte oder durch ihn bestimmte Object ist die Idee dessen, was wir thun sollen. Aber wir können nichts thun, ohne ein Object unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Das Zufällige allein kann durch die Freiheit bestimmt werden, weil es als seiend oder nicht seiend gedacht werden kann; unter welchem Sein oder Nichtsein dann die freie Intelligenz bei Entwerfung ihres Zweckbegriffs wählt. Unsere Freiheit selbst ist ein theoretisches Bestimmungsprincip unserer Welt. Das praktische Gesetz der Freiheit ließe sich also so ausdrücken: Handele Deiner Erkenntniß von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge außer Dir gemäß. Z. B. der theoretische Satz: Jeder Mensch ist frei, gibt das praktische Gebot: Du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Das Princip der Sittlichkeit selbst ist also zugleich ein theoretisches Princip, das, als solches, sich die Materie, den bestimmten Inhalt des Gesetzes, und, als praktisches, sich die Form des Gesetzes, das Gebot gibt. Es hat etwas außer uns diesen Endzweck, darum weil wir es so behandeln sollen; und wir sollen es so behandeln, darum weil es diesen Endzweck hat. Wir sind uns unmittelbar bewußt unseres Begriffs vom Zwecke: und werden uns ferner unmittelbar bewußt der Realität und wirklichen Empfindung des vorher nur im Zweckbegriffe gedachten Objects; als eines in der Sinnenwelt wirklich gegebenen. Was ist der Grund der Annahme einer Harmonie des Dinges als Zweiten mit dem Begriffe als Erstem? Das, was wir außer uns hervorgebracht zu haben glauben, ist nichts Anderes, als unser Zweckbegriff selbst, angesehen von einer gewissen Seite. Was ich wollte, ist, wenn es wirklich wird, Object einer Empfindung; es muß sonach ein bestimmtes Gefühl

---

[1] Sittenlehre, S. 71, 73.

vorhanden sein, zufolge dessen es gesetzt wird. Gefühl ist aber immer der Ausdruck unserer Begrenzung. Wir haben also Uebergang von einem Gefühle, bezogen auf das Object, wie es ohne unser Zuthun sein sollte, zu einem andern Gefühle, bezogen auf dasselbe Object, wie es durch unsere Wirksamkeit modificirt sein soll. Es ist sonach, da das Letztere Product unserer Freiheit sein soll, ein Uebergang aus einem begrenzten zu einem minder begrenzten Zustande. Diese Annahme einer neuen Realität außer mir ist eine weitere Bestimmung, eine Veränderung (d. i. eine veränderte Ansicht) meiner Welt; dieser Veränderung liegt eine Veränderung meiner selbst zu Grunde. Eine Bestimmung des subjectiven, selbstständigen Ich ist aber nicht nothwendig eine Bestimmung des objectiven, strebenden und treibenden, Ich: wenn nämlich dieses ein von jenem durch Freiheit hervorgebrachtes Wollen gar nicht, sondern ein ganz anderes gefordert hat. Der Trieb fällt dann mit dem Willen nicht zusammen, und mein Wollen bleibt ein leeres. Die Freiheit, als unsere Welt bestimmend, müßte also selbst bestimmt sein. Es erhellt aus dem Gesagten, daß der Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen mit unserem Wollen der Zusammenhang unseres Wollens mit unserer Natur ist; wir können nur dasjenige, wozu unsere Natur uns treibt. Dieses Treiben, welches unser physisches Vermögen bestimmt, ist nicht das Sittengesetz; aber was das letztere gebietet, muß innerhalb der Sphäre des erstern fallen.[1]

b. Fichte sucht also den Gegenstand unserer Thätigkeit überhaupt zu deduciren: Es ist schlechterdings unmöglich, daß jemand sein Vermögen der Freiheit denke, ohne zugleich etwas Objectives sich einzubilden, auf welches er mit dieser Freiheit handele; es ist daher ein ursprünglich gegebener (d. i. durch das Denken seiner Form nach selbst gesetzter), ins Unendliche modificirbarer Stoff außer uns, worauf die Wirksamkeit geht. Die ursprüngliche

---

[1] Sittenlehre, S. 75—88.

Vorstellung unseres Vermögens der Freiheit ist nothwendig von einem wirklichen Wollen begleitet. In der reinen Thätigkeit ist schlechthin nichts zu unterscheiden, oder zu bestimmen; sie ist also durch ihr Entgegengesetztes zu bestimmen, d. h. durch die Weise ihrer Beschränktheit. Aber die Art meiner Beschränktheit kann ich nur in sinnlicher Erfahrung fühlen; als sinnlich anschaubar, ist die wahrgenommene Beschränktheit ein Mannigfaltiges. Da nun das Ich, um als thätig gesetzt zu werden, sich beschränkt fühlen muß, so wird es gesetzt als ein Mannigfaltiges der Begrenzung und des Widerstandes entfernend und durchbrechend: oder, was dasselbe heißt, es wird ihm Causalität in einer Sinnenwelt außer ihm zugeschrieben. Unsere Existenz in der intelligiblen Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That: der Vereinigungspunkt Beider die Freiheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen. Wir können in den meisten Fällen unsern Zweck nicht unmittelbar durch unser Wollen realisiren, sondern müssen verschiedene, im voraus und ohne unser Zuthun bestimmte Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen; durch eine Reihe einander bedingender Mittelzwecke kommen wir endlich bei unserm Endzwecke an. Oder dies aus dem transscendentalen Gesichtspunkt angesehen: Es treten zwischen dem Gefühle, von welchem aus ich zum Wollen fortging, und zwischen dem in meinem Wollen geforderten noch andere Mittel-Gefühle ein. Aber jedes Gefühl ist ein Ausdruck meiner Beschränktheit: und ich erweitere durch meine Causalität allemal meine Schranken; sonach kann diese Erweiterung nur in einer gewissen Reihe des Fortgehens geschehen, wenn meine Causalität auf den Gebrauch gewisser Mittel in der Erreichung des Zwecks eingeschränkt ist. Meine Causalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe. Nun ist unsere Thätigkeit, als solche, kein Mannigfaltiges, sondern absolute reine Identität; und sie selbst ist nur durch Beziehung auf den Widerstand zu charakterisiren. Mithin muß

das zu unterscheidende Mannigfaltige ein Mannigfaltiges des Widerstandes sein, dessen Reihe nicht durch das Denken gesetzt ist. Die Folge dieses Mannigfaltigen ist sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit; meine Thätigkeit will nur den Zweck: die Mittel nur, um ihn zu erreichen. Die Anfangspunkte unserer Causalität, durch Anschauung dargestellt und realisirt, sind unser articulirter Leib; an jeden dieser Punkte knüpfen sich mehrere andere an, und so fort ins Unendliche.[1]

Was ist nun die ohne unser Zuthun vorhandene Bestimmtheit der Objecte? Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen. Erkenntniß und Selbstthätigkeit bedingen einander in einer absoluten Synthesis der Entwerfung des Zweckbegriffs und der Wahrnehmung eines Wollens dieses Zweckbegriffs; der vermittelst der vorhergegangenen Erfahrung entworfene Zweckbegriff wird unmittelbar zugleich in und mit dem Wollen nur gedacht als entworfen mit Freiheit, um das Wollen selbst als frei finden zu können. Erkenntniß und Thätigkeit sind darin beide als Eins und dasselbe gesetzt. Wie läßt sich die jetzt beschriebene Vereinigung denken? Da der Trieb nichts Anderes ist als Thätigkeit objectiv genommen, bloße Bestimmtheit der Intelligenz aber ohne alles Zuthun ihrer Selbstthätigkeit ein Gefühl heißt: so ist das ursprüngliche Gefühl des Triebes nun gerade das synthetische Glied, in welchem mit der Thätigkeit Erkenntniß und umgekehrt gesetzt wird; der Trieb erscheint also als frei entworfener Zweckbegriff. Gefühl und Trieb sind aber unfrei, dagegen Denken und Handeln frei. Ich kann mich dem Triebe gemäß, oder zuwider bestimmen; immer bin ich es selbst, das mich bestimmt. Der Substanz nach ist Gefühl und Trieb, Denken und Handeln identisch. Ist auch mein Zweckbegriff durch den Trieb gegeben, so konnte, wenn gleich dieser nicht, so doch jener auch anders ausfallen; nur so wird die

---

[1] Sittenlehre, S. 89, 91, 98, 105, 109—111, 115—121.

Aeußerung meiner Kraft zu einem Handeln. Trieb und Sittengesetz sind beide eine objective Ansicht des Ich. Beides ist materialiter darin unterschieden, daß das Sittengesetz gar nicht von einer objectiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes, als Triebes des Ich, von der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit abgeleitet wird: in dem Gefühle des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfniß vorausgesetzt wird. Formaliter ist Beides dadurch zu unterscheiden, daß das Sittengesetz sich nicht schlechthin aufdringt, wie der Trieb, der sich nicht, wie das Sittengesetz, auf Freiheit bezieht. Das System der Triebe und Gefühle ist sonach zu denken als Natur, und zwar als unsere Natur. Meiner Natur ist die andere Natur außer mir entgegengesetzt, und zugleich ist meine Natur durch das ganze System der Natur begründet. Meine Natur, inwiefern sie im Triebe bestehen soll, wird gedacht als sich selbst durch sich selbst bestimmend. Die Natur aber als Sein, der Freiheit entgegengesetzt, kann sich nicht durch einen Begriff bestimmen; die Natur ist also bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen, und hat nicht etwa die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten. Die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Triebe ist Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Jedem Theile der Natur wird durch die andern nur ein Quantum von Realität gelassen, und für das Uebrige nur ein Trieb. Wäre die Natur nicht Trieb, so wäre dieses Uebrige nur als Negation in jenem Theile. Die Bestimmtheit des Triebes eines jeden Theils ist begründet in der Bestimmtheit aller andern Theile. Jeden Theil kann ich wieder zu einem Ganzen machen; die Natur ist sonach ein organisches Ganze. Der Naturtrieb ist das Mittelglied zwischen Freiheit (dem Substantialitätsbegriffe) und bloßem Naturmechanismus (dem Causalitätsbegriffe); welches Mittelglied wir bedürfen, um die Causalität der Freiheit in der Natur zu erklären. So ist Nothwendigkeit und Selbstständigkeit vereinigt; und wir haben nicht mehr den einfachen Faden der

Causalität, sondern den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung, indem jede Seite nur vermittelst der andern durch sich selbst bestimmt ist. In einem organischen Ganzen erschöpfen Trieb und Realität sich gegenseitig; jeder Theil strebt, das Bedürfniß aller zu befriedigen: und alle streben hinwiederum, das Bedürfniß dieses einzelnen zu befriedigen. Es ist ein Argument der faulen Vernunft, seine Zuflucht zu einem Weltbaumeister zu nehmen. Jeder Naturtheil strebt, sein Sein und Wirken mit dem Sein und Wirken eines bestimmten andern Naturtheils zu vereinigen; dieser Trieb heißt der Bildungstrieb. So finden wir den Trieb zur Organisation durch die ganze Natur verbreitet; ein solches Naturganze kann man am füglichsten organisches Naturproduct nennen. Auch in mir hat dieser Trieb Causalität: so gewiß ich bin, so gewiß muß ich der Natur Causalität zuschreiben; denn ich kann mich selbst nur als ihr Product setzen.[1]

c. Hieraus folgt die nähere Natur des Triebes: α) Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturproduct. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Theile in einem Triebe, bestimmte andere Theile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heißt. Dieser Trieb geht auf eine bestimmte Existenz aus: ein Trieb des Dinges, zu sein und zu bleiben, was es ist. Es ist der Trieb, Gegenstände der Natur auf mein Naturbedürfniß zu beziehen. Die Beziehung dieser Mittel auf den Zweck der Selbsterhaltung liegt nicht in der Freiheit, sondern in dem Bildungsgesetze der Natur. Der Trieb wird nicht durch einen vom Objecte ausgehenden Reiz bestimmt: ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist; sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise. (Der Trieb erzeugt sich also das ihm Homogene.) Durch die Reflexion auf den Trieb entsteht ein Sehnen, das Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt; im Menschen

[1] Sittenlehre, S. 125, 127—137, 139, 141, 143—145, 148, 150—153.

kommt so der Trieb zum Bewußtsein. Reflectire ich ferner auf mein Sehnen, so bestimme ich es; das Sehnen, dessen bestimmten Gegenstandes ich mir bewußt bin, ist ein Begehren. Das Mannigfaltige des Begehrens, was wir bis jetzt gefunden, heißt das niedere Begehrungsvermögen. Da mein Begehren die Objecte des Triebes mit mir zu vereinigen oder in Verhältniß zu setzen strebt, so muß ich gleichfalls im Raume, also Materie sein: mein Leib, als das unmittelbare Instrument meines Willens. Der Trieb geht nur darauf aus, sich zu befriedigen; Befriedigung, um der Befriedigung willen, nennt man bloßen Genuß. Die Befriedigung des Sehnens gewährt Lust; und diese ist letzter Zweck. Inwiefern der Mensch auf bloßen Genuß ausgeht, ist er abhängig von einem Gegebenen, nämlich dem Vorhandensein der Objecte seines Triebes. β) Die Tendenz der Vernunft aber ist, sich schlechthin durch sich selbst zu bestimmen. Der Trieb des reflectirenden Subjects des Bewußtseins ist das höhere Begehrungsvermögen, der Trieb der absoluten Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, welcher allem Genusse widerstreitet. γ) Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist sind Ein und derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt, nur von zwei verschiedenen Seiten angesehen, indem ich mich im Naturtriebe als Object, im reinen geistigen Triebe als Subject erblicke, während mein wahres Sein die Identität des Subjects und Objects ist. Lediglich auf der Wechselwirkung beider Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich; darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Aber beide Triebe constituiren nur ein und dasselbe Ich; mithin müssen beide vereinigt werden. Der höhere gibt die Reinheit der Thätigkeit (Nicht-Bestimmtheit durch ein Object), der niedere den Genuß als Zweck auf; so daß als Resultat der Vereinigung sich finde objective Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller

Natur ist: ein unendlicher, nie zu erreichender Zweck. Daher unsere Aufgabe nur diese sein kann, anzugeben, wie gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich anzunähern.[1]

In dieser Synthese bringt das reflectirte Ich die reelle Kraft, das reflectirende das Bewußtsein in die Person; sie kann von nun an nichts thun, ohne mit Begriffen und nach Begriffen: so setzt sie Producte der Freiheit. Es könnte jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtsein handelte, dennoch frei; das ist die formale Freiheit. Nach allem Bisherigen bin ich frei; aber ich bin etwas nur, inwiefern ich mich so setze. Ich setze mich frei, wenn ich meines Uebergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mir bewußt werde. Das bestimmende und das bestimmte Ich ist Ein und dasselbe aus der Vereinigung des reflectirten und reflectirenden entstandene Ich. Der Zweckbegriff wird unmittelbar zur That, und die That unmittelbar zum Erkenntnißbegriffe meiner Freiheit. Aber Unbestimmtheit ist nicht etwa nur Nichtbestimmtheit, sondern ein unentschiedenes Schweben zwischen mehreren möglichen Bestimmungen. Nun läßt bis jetzt sich gar nicht einsehen, wie die Freiheit auf mehrere mögliche Bestimmungen gehen sollte; es findet sich gar kein anderes Object ihrer Anwendung, als der Naturtrieb. Es ist kein Grund da, warum er durch die Freiheit nicht befolgt werden sollte; und wirken mehrere Triebe auf einmal, so wird der stärkere entscheiden, und es ist also abermals keine Unbestimmtheit möglich. Da der Mensch aber nicht absolut ohne alles sittliche Gefühl und Bewußtsein der Freiheit sein kann, so muß es einen Trieb geben, dieser Freiheit sich bewußt zu werden. Aber die Bedingung eines solchen Bewußtseins ist Unbestimmtheit; sie ist nicht möglich, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt. Mithin müßte da sein ein Trieb, das Materiale der Handlung gar nicht aus dem Naturtriebe, sondern

[1] Sittenlehre, S. 154—167.

nur aus sich selbst herauszunehmen. Das wäre ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen. Diese Freiheit nenne ich die materiale. Ich denke mich von der Gewalt des Triebes losgerissen: und dieses Widerstehen, als ein Immanentes und Wesentliches im Ich betrachtet, ist selbst ein Trieb, der reine Trieb des Ich. Der Naturtrieb, an die lediglich formale Freiheit gerichtet, äußert sich als Hang; der reine flößt mir Achtung ein, fordert mich zur Selbstachtung auf: er macht den Genuß als Genuß verächtlich, und geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.[1]

Gegenstand meines Interesses ist, was eine unmittelbare Beziehung auf meinen Trieb hat; die Harmonie oder Disharmonie dieser Sache mit dem Triebe wird gefühlt. Mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, ist der nach Uebereinstimmung des ursprünglichen, in der bloßen Idee bestimmten, mit dem wirklichen Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung, ein bestimmter; er geht auf Einiges unmittelbar. Trifft mein wirklicher Zustand mit dieser Forderung des Urtriebes zusammen, so entsteht Lust: widerspricht er ihr, so entsteht Unlust; Beide sind unfreiwillig. In der Handlung aber, welche aus dem reinen Triebe hervorgeht, um das empirische Ich der Forderung der absoluten Selbstthätigkeit gemäß zu bestimmen, ist die Lust Zufriedenheit, die Unlust Verdruß, die nicht etwas Fremdes sind, sondern von meiner Freiheit abhangen; dies Gefühlsvermögen heißt das obere, oder das Gewissen. — Alles wirkliche Wollen geht auf ein Handeln, dies auf Objecte: auf sie aber kann ich nur handeln durch den Naturtrieb; jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebes. Ich will, und nicht die Natur: der Materie nach aber kann ich nichts wollen, als was auch sie wollen würde; es bleibt

[1] Sittenlehre, S. 170, 172, 174—178, 180—182.

also nur formale Freiheit übrig. Damit nun die Causalität des reinen Triebes nicht wegfalle, muß die Materie der Handlung zugleich dem reinen und dem Naturtriebe angemessen sein, wie im Urtriebe Beides vereinigt ist. Die Absicht beim Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur; daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen bleibt, ist die Folge unserer Beschränkung. Da das Ich nie unabhängig werden kann, so lange es Ich sein soll, so liegt der Endzweck des Vernunftwesens in der Unendlichkeit. Es muß eine Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen. Diese Reihe ist ins Unendliche hinaus, in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben der reine Trieb fordere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Das Princip der Sittenlehre ist also: Erfülle jedesmal Deine Bestimmung. Was in jedem Momente unserer sittlichen Bestimmung angemessen ist, wird zugleich durch den Naturtrieb gefordert; aber nicht Alles, was der letztere fordert, ist dem Ersteren gemäß. Der sittliche Trieb ist also ein gemischter Trieb. Ich soll handeln nur im Bewußtsein, daß Etwas Pflicht sei. Die blind treibenden Triebe (Sympathie, Mitleiden, Menschenliebe) sind, als bloße Antriebe der Natur, unsittlich; der sittliche Trieb hat Causalität als keine habend, denn er fordert: Sei frei. Durch den Begriff des absoluten Sollens ist das Vernunftwesen absolut selbstständig; nur die Handlung aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen ist: Handele stets nach bester Ueberzeugung von Deiner Pflicht; oder: Handele nach Deinem Gewissen. Ist meine Ueberzeugung irrig, so kann ich dabei ruhig sein, nur inwiefern ich es auch nicht einmal für möglich halte, daß ich sie jemals in einer unendlichen Existenz für irrig halten sollte. Das absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht ist ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit. Dieses

unmittelbare Gefühl täuscht nie; denn es ist nur vorhanden bei völliger Uebereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen, ursprünglichen.[1] So kann, wo Alles auf die Spitze der Subjectivität gestellt ist, so bei Fichte wie bei den Glaubensphilosophen, nur ein Gefühl entscheiden; indessen ist dasselbe bei Fichte reiner, weil es nicht auch immer wieder auf eine äußere Macht bezogen wird. Und indem er die Nothwendigkeit einer Bildung dieses Gefühls deutlicher einsah, demselben also doch in seiner Unmittelbarkeit wieder auch nicht recht traute: so trug er, als Anhang zur Moral, im Jahre 1798, eine Ascetik (abgedruckt in den nachgelassenen Werken) vor, die eine systematische Uebersicht der Mittel sein sollte, um den Gedanken der Pflicht stets in uns gegenwärtig zu erhalten.[2]

3. Fichte kommt nach dieser Grundlegung auf die Sittenlehre im engern Sinne,[3] und die eigentliche Pflichtenlehre.[4] Das Gesagte lehrt, daß auch er, wie Kant, um die bestimmten Pflichten darzustellen, die Heteronomie des Willens, oder den Naturtrieb, zu Hülfe nehmen muß; doch ist er consequenter, als sein Vorgänger. Denn während dieser zwei Maximen des Naturtriebes als sittliche Zwecke setzte, eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, so macht Fichte alle solche Triebe zu bloßen Mitteln; wodurch aber freilich der alleinige Zweck, der übrig bleibt, die Freiheit um der Freiheit willen, oder die Pflicht um der Pflicht willen, zu etwas das Kantische Moralprincip an Leerheit wo möglich noch Ueberbietendem wird. Dieser Zweck muß nun stets, als solcher, auch bei den geringfügigsten Dingen, im Auge behalten werden; und wenn er Einem z. B. bei einer guten Mahlzeit nicht einfällt, so hat man pflichtwidrig gehandelt. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, sagt Fichte, unsern Leib zu pflegen, ohne

---

[1] Sittenlehre, S. 183—188, 190—196, 198—200, 202; 212, 217, 220.
[2] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 119, 126.
[3] Sittenlehre, S. 203 flg.
[4] Ebendaselbst, S. 340 flg.

die Ueberzeugung, daß er dadurch für das pflichtmäßige Handeln gebildet und erhalten werde, also anders, als um des Gewissens willen und mit Andenken an das Gewissen. Esset und trinket zur Ehre Gottes! Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen; denn es gibt keine andere. [1]

Was wir noch zu betrachten haben, ist das Ziel, was durch das pflichtmäßige Handeln erreicht werden soll. Fichte weiß wohl, daß es nie erreicht werden kann; nichtsdestoweniger bleibt es aber eine nothwendige Forderung des endlichen Vernunftwesens. Dieses Ziel ist die Erlösung des Ich von seiner Schranke, und somit die absolute Freiheit desselben. Schon in der Wissenschaftslehre wurde darauf hingedeutet, daß dies eigentlich der Standpunkt Gottes sei: Im Praktischen geht die Einbildungskraft fort ins Unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist. Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich Alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar) würde unsere Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtsein gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich. [2]

In der Sittenlehre zeigt er nun, wie das Individuum durch eigene Thätigkeit diesen Standpunkt erreichen solle: Meine Ichheit und Selbstständigkeit überhaupt ist durch die Freiheit des Andern bedingt; mein Trieb nach Selbstständigkeit kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit, d. i. die Freiheit des Andern, zu vernichten. Der Freiheit des Andern wird dieser Trieb daher subordinirt; die freien Handlungen Anderer sind für mich a priori prädestinirt. Was ich erfahren werde, ist bestimmt: nicht von wem; die

---

[1] Sittenlehre, S. 286.

[2] Wissenschaftslehre, S. 181, 235.

Andern außer mir bleiben frei. Alle freie Handlungen sind von Ewigkeit her, d. i. außer aller Zeit, durch die Vernunft prädestinirt: aber die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Thäter sind nicht prädestinirt; so sind Prädestination und Freiheit vollkommen vereinigt. Ich bin nur, was ich handele. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist. Ich soll Alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung der absoluten Selbstständigkeit. Producte der Freiheit Anderer darf ich aber nicht verändern. Dieser Widerspruch ist zu lösen lediglich durch die Voraussetzung, daß alle freie Wesen denselben Zweck nothwendig haben, die Befreiung des Einen also zugleich die Befreiung aller Andern ist. Der Trieb nach Selbstständigkeit geht nicht auf das bestimmte Individuum, sondern auf die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbstständigkeit aller Vernunft, als solcher, mithin nicht Einer individuellen Vernunft, ist unser letztes Ziel. Also, obgleich die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt nur in und durch Individuen dargestellt werden kann, ist es dennoch nothwendig ganz gleichgültig, welches Individuum sie darstellt. Einen Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengesetz muß ich schlechterdings aufzuheben wünschen, wenn der Wunsch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrschend ist. Da Jeder nach seiner Ueberzeugung handeln soll, so müssen wir, so lange wir streitend sind, unser Urtheil übereinstimmend zu machen suchen. Jeder kann und darf nur die Ueberzeugung des Andern, keinesweges seine physische Wirkung, bestimmen wollen. Hieraus folgt, daß Jeder in der Gesellschaft leben soll; wer sich absondert, der gibt seinen Zweck auf, und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig. Nun ist jener Zweck gar nicht ausschließend diesem oder jenem Individuum eigen, sondern es ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Eine solche Wechselwirkung Aller mit Allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen heißt eine Kirche, ein ethisches Gemeinwesen: und das, worüber Alle einig sind, ihr Symbol. Es muß stets

verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmälich sich vermehren. Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die ganze Vernunft zum Objecte: mich nur, inwiefern ich eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin. Darauf dringen, daß die Einkleidung des Symbols Bestimmung sei, ist Unwissenheit: wider eigene Ueberzeugung es sich zum Zwecke machen, Andere bei diesem Glauben zu erhalten, ist gewissenlos und das eigentliche wahre Pfaffenthum. Das weitere Fortschreiten, die Erhebung des Symbols, ist eben der Geist des Protestantismus. Die Gesellschaft, welche Alles frei und selbstständig untersucht, ist das gelehrte Publicum; für die gelehrte Republik gibt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung.[1] — Nachforschen ins Unbegrenzte ist ein unveräußerliches Menschenrecht. Wer das Recht zum Zwecke hat, der hat es auch zu den Mitteln, wenn kein anderes Recht ihm im Wege steht: nun ist es eines der vortrefflichsten Mittel, sich weiter zu bringen, wenn man von Andern belehrt wird; folglich hat Jeder ein unveräußerliches Recht, frei gegebene Belehrungen ins Unbegrenzte hinaus anzunehmen. Denkfreiheit, ungehinderte, uneingeschränkte Denkfreiheit kann allein das Wohl der Staaten gründen und befestigen.[2]

Der Gelehrte (sagt Fichte in seinen frühesten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, die sich hier anschließen) ist der höchste, wahrste Mensch. Der Staat ist nur Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft, er geht auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen. Ehe dieser Zeitpunkt eintritt, wo die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt

[1] Sittenlehre, S. 293—294, 300—304, 306—308, 310—315, 326—327, 331—332, 334.

[2] Zurückforderung der Denkfreiheit, S. 58—59, 68.

sein wird, sind wir im Allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen. Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen. Vor uns liegt, was die Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters hinter uns setzen; das, was wir werden sollen, wird geschildert als etwas, das wir schon gewesen sind: und das, was wir zu erreichen haben, als etwas Verlorenes. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb, sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen zu setzen, faßt unter sich folgende beide Triebe: den Mittheilungstrieb, d. i. den Trieb, jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der wir vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden Anderen uns selbst, dem bessern Selbst in uns, so viel als möglich, gleich zu machen; und dann den Trieb, zu empfangen, d. i. den Trieb, sich von Jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. Keiner kann in dieser Verbindung für sich selbst arbeiten, ohne für alle Andern zu arbeiten: oder für den Anderen arbeiten, ohne zugleich für sich selbst zu arbeiten. Daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Gesellschaft sich seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überläßt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft, und erwartet, daß sie an dem Vortheil ihrer Bildung ihn werden Antheil nehmen lassen, so wie er an der seinigen sie Antheil nehmen läßt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft. Die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes ist: die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im Allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortgangs durch Wissenschaft. Der Gelehrte ist der Lehrer und der Erzieher des Menschengeschlechts: sein letzter Zweck, sittliche Veredelung des ganzen Menschen; er muß also selbst die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen. Auch mir an meinem Theile ist die Cultur meines Zeitalters und der

folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin ein Priester der Wahrheit, ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, Alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden. Handeln, das ist es, wozu wir da sind.[1] — Freie und uneigennützige Liebe zur theoretischen Wahrheit, weil sie Wahrheit ist, ist die fruchtbarste Vorbereitung zur sittlichen Reinigkeit der Gesinnungen.[2] So hat Fichte mit allen bisherigen Philosophen das populare Resultat vom Vorzug der Praxis vor der Theorie gemein, und drückt es auch mit dem schärfsten Bewußtsein in der Ascetik also aus: Das nur speculative Leben ist mit einer sehr großen Gefahr für das Seelenheil, d. i. für Tugend und Rechtschaffenheit verknüpft. Man muß das Speculative selbst als etwas Praktisches treiben; d. h. daß es gerichtet sei auf eigene und fremde Sittlichkeit und Veredelung, und sich dieser Absicht stets bewußt bleiben.[3]

Das letzte Ziel alles Wirkens (fährt nun die Sittenlehre fort) in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen; aber nur über das rein Vernünftige stimmen alle zusammen: denn das ist das Einzige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Uebereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publicum; es fällt weg Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Ueberzeugungen, und die Ueberzeugung eines Jeden ist die Ueberzeugung Aller. Es fällt weg der Staat als gesetzgebende und zwingende Macht. Der Wille eines Jeden ist wirklich allgemeines Gesetz, weil alle Andern dasselbe wollen; und es bedarf keines Zwanges, weil Jeder schon von sich selbst will, was er

[1] Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, S. 6, 33—34, 17, 117—118, 54, 68, 76, 83, 91—96, 124.
[2] Zurückforderung der Denkfreiheit, S. 35.
[3] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 141.

soll. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln, und selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken; nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es. Wenn nun dieses Ziel, wiewohl es unerreichbar ist, als erreicht gedacht wird, was würde denn geschehen? Jeder würde, mit seiner individuellen Kraft, nach jenem gemeinsamen Willen, so gut er könnte, die Natur zum Gebrauche der Vernunft zweckmäßig modificiren. Was Einer thut, käme sonach dann Allen, und was Alle thun, jedem Einzelnen zu Statten, in der Wirklichkeit; denn sie haben in der Wirklichkeit nur Einen Zweck. Jetzt ist es auch schon so: aber nur in der Idee. Die Aeußerung und Darstellung des Reinen im Vernunftwesen ist das Sittengesetz, das, als die Vernunft überhaupt, sich selbst zum Objecte hat. Diese Vernunft überhaupt ist, durch mich als Intelligenz, außer mir gesetzt; die gesammte Gemeinde vernünftiger Wesen außer mir ist ihre Darstellung. Die Darstellung des reinen Ich ist das Ganze der vernünftigen Wesen, die G e m e i n d e d e r H e i l i g e n. Jedem sind alle Andern außer ihm Zweck; nur ist es Keiner *sich selbst*. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewußtsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewußtsein, als Object, in Eins vereinigt wird: also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck. Auch ist es Jeder für sich selbst: er ist Zweck als Mittel, die Vernunft zu realisiren. Jedem allein wird, vor seinem Selbstbewußtsein, die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeinde der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentliches reines Ich durch

freie Wahl und Selbstbestimmung.[1] — Der Mensch trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Thierheit erhöht, und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist, — sein Gewissen. Nicht nur Einmüthigkeit im Wollen, sondern auch Einmüthigkeit im Denken soll in diesem unsichtbaren Reiche Gottes herrschen.[2]

Wir sehen hiermit, wie die Fichte'sche Philosophie an das höchste Speculative anstreift, und nur darum dasselbe nicht erreicht, weil sie den göttlichen Standpunkt, der doch der allein wirkliche sein muß, in nebelgraue Ferne aus dem Individuum hinauswirft, obgleich er doch wiederum dessen reines Wesen ausmachen soll. Sonderbarer Weise tadelt Fichte dabei die Mystiker, „nach denen wir uns in Gott verlieren sollen, und auf nichts, als auf eine fortdauernde Selbstverläugnung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen. Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft, nur ist sie in keiner Zeit möglich."[3] Den echten Mystikern ist es nämlich Ernst mit der Verwirklichung des Standpunkts, den Fichte selbst für den absoluten hält und der es in der That auch ist; sie stimmen daher auch, dem Inhalte nach, mit der speculativen Philosophie überein. Ganz auffallend aber ist es, wenn Fichte gerade in dieser Unwirklichkeit des göttlichen Gesichtspunkts, in welcher er stecken blieb, eine Waffe gegen die Anklage des Atheismus, die bald auf ihn losbrechen sollte, zu finden glaubte, und ahnend und vorbeugend hinstellte: „Im consequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Sein und wirkliches

[1] Sittenlehre, S. 338—343.
[2] Zurückforderung der Denkfreiheit, S. 28, 34.
[3] Sittenlehre, S. 189, 194.

Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädicate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere blos zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig sein muß, wenn er consequent verfährt."[1] Es würde immer nur folgen, daß der Stoicismus die Substantialität des endlichen Vernunftwesens zu beweisen nicht vermöge, und das vermag und mag auch keine Philosophie, wenn Gott ihr Substantialität hat. Bei Fichte ist Gott aber nur eine Hypothese, um das Endliche erklären zu können. Die Endlichkeit, die er das wirkliche Dasein nennt, ist ihm das allein Seiende: und Gott, als das absolute Sein, wird damit zu einem Leeren, Unwirklichen. Alle Philosophie geht aber darauf, das absolute Sein im Dasein verwirklicht, und jenes nicht jenseits, sondern dieses darin vollkommen aufgegangen zu behaupten.

B. Als der Herausgeber des philosophischen Journals selbst zu dieser Einsicht gekommen war, daß vielmehr jene Unwirklichkeit Gottes atheistisch sei, wie er denn in einem Briefe an Reinhold dem Forberg'schen Aufsatze vorwarf, daß der Kantische wahre skeptische Atheismus durchsehe:[2] wollte er nun im Gegentheil nachweisen, daß auch nach seinem Systeme das Göttliche nicht ein bloßes Jenseits, sondern das Wirkliche sei. In diesem Sinne schickte er also dem erwähnten Aufsatz seine Abhandlung: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Welt-

---

[1] Wissenschaftslehre, S. 270 Anmerkung.

[2] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 276.

regierung,"[1] voraus, in welcher er, auf jenen Skepticismus zielend, bevorwortete, daß Forberg nicht sowohl seiner Ueberzeugung entgegen sei, als nur dieselbe nicht erreiche,[2] — als ob nicht auch Fichte bisher in der Wissenschaft die verwirklichte Idee der Gottheit von der Hand gewiesen hätte. Die Philosophie (heißt es in dieser neuen Wendung) kann nur Facta erklären, keinesweges selbst welche hervorbringen. Wir haben also nur die Frage zu beantworten: *Wie kommt der Mensch zum Glauben an eine göttliche Weltregierung?* Von der Sinnenwelt aus gibt es keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer *moralischen Weltordnung* aufzusteigen. Durch unsern Begriff einer übersinnlichen Welt sonach müßte jener Glaube begründet werden. Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist Glaube: und man sagt insofern ganz richtig, das Element aller Gewißheit ist Glaube. Ich muß, wenn ich nicht mein eigenes Wesen verläugnen will, die *Ausführbarkeit* des durch dasselbe gesetzten Zwecks annehmen. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl *Offenbarung* nennen; unsere Pflicht ists, die in ihr sich offenbart. Dies ist der wahre Glaube; diese *moralische Ordnung* ist *das Göttliche*, das wir annehmen. Durch das Rechtthun wird dieses Göttliche in uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle

[1] Zuerst abgedruckt im philosophischen Journal, Jahrgang 1798, Heft 1, S. 1 flg.: dann in Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 98—113.
[2] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 98—99.

Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten. Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen. Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges? Sie ist das absolut Erste aller objectiven Erkenntniß. Wollte man Euch nun auch erlauben, jenen Schluß zu machen, was habt Ihr dann eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von Euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken; es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt Ihr denn Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was Ihr in Euch selbst gefunden, an Euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß Ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denken könnt, kann Euch die geringste Aufmerksamkeit auf die Construction dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen Eures Gleichen; und Ihr habt nicht, wie Ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur Euch selbst im Denken vervielfältigt. Der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ist unmöglich und widersprechend. Gott existirt an sich selbst nur als solche moralische Weltordnung. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, als den Begriff der moralischen Weltordnung, ist mir ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig.[1] Den Gott des Theismus hebt die Fichte'sche Philosophie allerdings auf; und von den drei Kantischen Ideen

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 99—100, 102—104, 107—111; Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 392; Philosophisches Journal von 1798, Heft 8, S. 379.

blieben somit nur Freiheit und Unsterblichkeit übrig. Auch letztere verschwand in Schellings ursprünglichem Lehrgebäude; so daß sich die Philosophie zunächst nur um das Panier der Freiheit sammeln konnte, in ihr das Göttliche aufzuweisen. Und wenn die spätere Philosophie, namentlich die Hegel'sche, die Wiederbringung auch dieser Ideen sein soll, so kann sie es doch nur unter der Bedingung sein, daß dieselben, durch die Esse der Speculation geläutert, im Glanze der neuen Wahrheit erscheinen.

Indem Fichte nun selbst den vermeintlichen Fehler begeht, das absolute Sein als das einzig Wirkliche im endlichen Dasein anzusehen, so müßte er sich eigentlich selbst der mystischen Schwärmerei und des stoischen Atheismus anklagen. Darum beeilt er sich auch, was er dem Ich mit der einen Hand gegeben, mit der andern wieder zu nehmen, und das Göttliche unserm Gesichtskreise dennoch als ein Unerkanntes zu entrücken: Ihr seid endlich, und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen? So bleibt der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest. Wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend; denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche.[1] Diese „Religion des freudigen Rechtthuns" wird dann in den Vertheidigungsschriften gegen die Anklage des Atheismus weiter ausgeführt. Es wird geläugnet (sagt Fichte in der einen) die Begreiflichkeit Gottes. Alles unser Denken ist ein Beschränken, und eben in dieser Rücksicht heißt es Begreifen, Zusammengreifen etwas aus einer Masse von Bestimmbarem; so daß immer außerhalb der gezogenen Grenze noch etwas bleibe, das nicht mit hinein gegriffen ist, und also dem Begriffenen nicht zukommt. Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich: und sie wird es dadurch, daß wir sie fassen. Alles, was für uns Etwas ist, ist es nur, inwiefern es etwas Anderes auch nicht ist; alle Position ist nur möglich durch Negation, wie denn das Wort Bestimmen

---

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 110—111.

selbst nichts Anderes bedeutet, als Beschränken. Es ist sonach klar, daß sobald man Gott zum Objecte eines Begriffes macht, er eben dadurch aufhört, Gott, d. h. unendlich zu sein, und in Schranken eingeschlossen wird. Das lehrt denn auch der Augenschein an allen Begriffen, die man von jeher von Gott aufgestellt hat.[1] Bis hierher stimmt Fichte ganz mit Jacobi überein, wie er es in der andern Vertheidigungsschrift,[2] und öfter selbst gesteht. Doch nun schließt er unmittelbar weiter, und hier trennen sich Beider Wege ins absolut Entgegengesetzte: Jener außerweltliche Gott, den ich vielleicht dem gegnerischen Verstande zufolge hätte lehren sollen, ist doch wohl die Welt nicht, da er ja außer der Welt ist. Sein Begriff ist sonach durch Negation bestimmt, und er ist nicht unendlich, sonach nicht Gott. Soll denn nun Gott gedacht werden als Eins mit der Welt? Ich antworte: weder als Eins mit ihr, noch als verschieden von ihr. Er soll überhaupt nicht mit ihr (der Sinnenwelt) zusammengedacht, und überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist. Nur in Rücksicht der Schranken, und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtsein Gottes geläugnet. Der Materie nach, ist die Gottheit lauter Bewußtsein; sie ist reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Andern wisse, ist schlechthin unmöglich.[3]

Gott ist zu denken als eine Ordnung von Begebenheiten, keineswegs aber als eine Form der Ausdehnung; er ist kein Sein, sondern ein reines Handeln (Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung. Daß der Mensch die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf sich

---

[1] Gerichtl. Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, S. 47—48.
[2] Appellation an das Publicum, S. 98—99.
[3] Gerichtliche Verantwortung u. s. w., S. 48—50.

und sein Handeln in dem Begriffe eines existirenden Wesens zusammenfasse und fixire, das er vielleicht Gott nennt, ist die Folge der Endlichkeit seines Verstandes. Er thut dann nichts Anderes, als was wir Alle thun, indem wir gewisse Bestimmungen unseres Gefühls in dem Begriffe einer außer uns vorhandenen Kälte oder Wärme zusammenfassen. Die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl ist das erste schlechthin Unmittelbare; der Begriff entsteht später, und ist durch das Erste vermittelt. Es ist Schwäche des Herzens, das Verhältniß zu ändern, und das Gefühl vom Begriffe abhängig machen zu wollen. Wer einen auch nur im Mindesten ohne Beziehung auf unsere moralische Natur entworfenen und von ihr im kleinsten Stücke unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist. Den Schluß von der Existenz der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben bin ich unfähig zu machen, indem ich die selbstständige Existenz einer Sinnenwelt schlechthin nicht annehme. Denke der Gegner, nach einem solchen Bekenntnisse, auf eine neue Benennung; nenne er mich etwa einen Akosmisten, nur nenne er mich nicht einen Atheisten: das, was ich läugne, liegt ganz wo anders, als er denkt. Welch' ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Der übersinnliche Gott ist Alles in Allem; er ist derjenige, welcher allein i st, und wir andern vernünftigen Geister alle leben und weben nur in ihm. [1]

Nachdem Fichte den Begriff Gottes auf diese Weise noch bestimmter erörtert, rechtfertigt er sich gegen eine zweite Anklage, daß durch seine Ansichten die religiöse Denkart ausgerottet würde. Hier zeigt er also näher auf, wie aus dem moralischen Standpunkt unmittelbar der religiöse folge: Moralität und Religion

[1] Gerichtliche Verantwortung, S. 40—41; Appellation an das Publicum, S. 38—40; Gerichtliche Verantwortung, S. 55—56; Appellation an das Publicum, S. 77.

sind absolut Eins, Beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das Erste durch Thun, das Zweite durch Glauben. Die Idee von Gott als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns gründet sich auf eine Entäußerung unseres Wesens, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen außer uns; und diese Entäußerung ist das eigentliche Princip der Religion.[1] Fichte behauptet sogar, daß nichts als die Grundsätze der neuern Philosophie den allerdings in Verfall gerathenen religiösen Sinn unter den Menschen wiederherstellen und das innere Wesen der christlichen Lehre wieder an das Licht bringen können.[2] Besonders in der „Appellation an das Publicum" sucht er dies darzuthun: Die Beantwortung der Fragen, Was ist gut, Was ist wahr, ist das Ziel meines philosophischen Systems. Es behauptet zuvörderst, daß es etwas absolut Wahres und Gutes gebe; es gebe etwas den freien Flug des Denkens Anhaltendes und Bindendes. Unaustilgbar ertönt im Menschen die Stimme, daß etwas Pflicht sei und Schuldigkeit, und lediglich darum gethan werden müsse. Durch diese Anlage in unserm Wesen eröffnet sich uns eine ganz neue Welt; wir erhalten eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist. Ich will jene absolute Selbstgenugsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, Seligkeit nennen. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht. Es dringt sich mir also der unerschütterliche Glaube auf, daß es eine Regel und feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig mache. Daß der Mensch, der die Würde seiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Uebersinnliche, über alles Vergängliche unendlich erhabene Göttliche sich stütze, jede seiner Pflichten betrachte als

[1] Gerichtliche Verantwortung, S. 56; Appellation an das Publicum, S. 40; Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 26.
[2] Gerichtliche Verantwortung, S. 59.

eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte, und freudig sich ihr unterwerfe, ist absolut nothwendig und das Wesentliche der Religion. Erzeuge nur in Dir die pflichtmäßige Gesinnung, und Du wirst Gott erkennen: und während Du uns Andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für Dich selbst schon hienieden im ewigen Leben Dich befinden.[1]

Nach Allem ist, meiner Lehre zufolge, der Charakter des wahren Religiösen der: Es ist nur Ein Wunsch, der seine Brust hebt und sein Leben begeistert, die Seligkeit aller vernünftigen Wesen. Dein Reich komme, ist sein Gebet. Außer diesem Einen hat nicht das Geringste für ihn Reiz; er ist der Möglichkeit, noch etwas Anderes zu begehren, abgestorben. Seine Absicht geht immer auf das Ewige, welches nie erscheint, das aber der untrüglichen Zusage in seinem Innern zufolge sicherlich erreicht wird. Darum sind ihm auch die Folgen seiner pflichtmäßigen Handlungen in der Welt der Erscheinungen völlig gleichgültig; wie sie auch scheinen mögen, an sich sind sie sicherlich gut. Denn wo die Pflicht geübt wird, da geschieht der Wille des Ewigen; und dieser ist nothwendig gut. Nicht mein Wille, sondern seiner geschehe, ist der Wunsch seines Lebens; und so verbreitet sich unerschütterliche Freudigkeit über sein ganzes Dasein.[2] In diesem Bilde seines Religiösen findet Fichte den wahren Sinn dessen, was im neuen Testament von einer gänzlichen Wiedergeburt, einer Ertödtung des Fleisches und einem Absterben der Welt, einem Leben im Himmel, ungeachtet man sich noch in diesem Leibe befinde, gesagt wird.[3] Die Keime seines umgebildeten Standpunkts, der uns später beschäftigen wird, brechen in diesen Andeutungen schon überall heraus.

C. Die Moralität kann aber immer nur allmälig und im

[1] Appellation an das Publicum, S. 24—25, 27—30, 34—36, 38, 43.
[2] Ebendaselbst, S. 48—50.
[3] Ebendaselbst, S. 51—52.

unendlichen Progresse uns in den transscendentalen Standpunkt erheben, auf dem Alles als eine Thätigkeit unseres freien Ich erscheint. Doch kennt Fichte endlich auch eine unmittelbare Erhebung aus den Schranken der theoretischen Wissenschaftslehre zu der freien Productivität des Ich. Das ist der Standpunkt der Kunst, den Fichte in der Sittenlehre bei Gelegenheit der Pflichten des ästhetischen Künstlers also beschreibt: Die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder, wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz, sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen: das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen, ein Drittes, aus Beiden Zusammengesetztes. Man kann das, was sie thut, nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: sie macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen. Der Philosoph erhebt sich und Andere auf diesen Gesichtspunkt mit Arbeit und nach einer Regel. Der schöne Geist steht darauf, ohne es bestimmt zu denken; er kennt keinen andern, und er erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, ebenso unvermerkt zu ihm, daß sie des Ueberganges sich nicht bewußt werden. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Die Natur hat zwei Seiten: sie ist Product unserer Beschränkung; sie ist Product unseres freien, idealen Handelns. In der ersten Ansicht ist sie selbst allenthalben beschränkt: in der letzten selbst allenthalben frei. Die erste Ansicht ist gemein: die zweite ästhetisch. Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst, es kommt aus der innern Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. Der schöne Geist sieht Alles von der schönen Seite; er sieht Alles frei und lebendig. Die Welt des schönen Geistes ist innerlich in der Menschheit, und

sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reißt ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbstständig und für sich allein hin. Aesthetische Bildung hat sonach eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks.[1]

Daß nun nicht blos auf diese particulare Weise, sondern überhaupt der transscendentale Standpunkt zum gemeinen werde, das Ich von den Schranken, die es in der Fichte'schen Philosophie einengten und drückten, befreit werde, ist der Standpunkt der Fichte'schen Schule: eine Anwendung und Verwirklichung des Fichte'schen Princips, in welcher der transscendentale Gesichtspunkt nicht in den unendlichen Progreß hinausgeschoben wird, vielmehr als ein gegenwärtiger Genuß und eine vollständige Befriedigung der Sehnsucht erscheint. Dies ist das umgewendete Blatt der neueren Philosophie, das wir jetzt im zweiten Theile zu betrachten haben, und wo aus dem Stoffe des Gedankens selber wieder wird aufgebaut werden, was in unseren bisherigen Betrachtungen durch den Feuergeist des Gedankens in Asche gelegt worden war.

[1] Sittenlehre, S. 477—480.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Verbesserungen.

Seite 358, Anmerkung 2, Zeile 2 lies 1817 statt 1816.









